

Károli Gáspár Református Egyetem
Hittudományi Doktori Iskola

A Szentlélek iskolájában

A doctrina hermeneutikai szerepe Kálvin írásmagyarázatában

Doktori értekezés

A dolgozatot készítette:

Czentnár Simon

Hittudományi Doktori Iskola

Rendszeres teológiai és filozófiai alprogram

A Doktori Iskola vezetője:

Dr. habil. Balla Péter

Témavezető:

Dr. Békési Sándor

Tanszékvezető egyetemi docens

Rendszeres Teológiai és Ökumenikai Tanszék

Budapest

2020

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés.....	7
1.1. A dolgozat felépítése.....	10
2. Alapvetések.....	12
2.1. Módszertani tisztázások Kálvin hermeneutikájáról.....	12
2.1.1. Mit értünk kálvini hermeneutika alatt?.....	12
2.1.2. Hol keressük Kálvin hermeneutikáját?.....	15
2.1.3. Kálvin írásmagyarázatai.....	17
2.2. A kálvini hermeneutika kutatásának áttekintése.....	19
2.2.1. Szempontok a kutatás áttekintéséhez.....	19
2.2.2. Létezik-e hermeneutikai vezérelv Kálvinnál?.....	19
2.2.3. Kálvin és az egyházatyák.....	22
2.2.3.1. Kálvin és a tradíció viszonya.....	22
2.2.3.2. Kálvin ismerete az egyházatyákról.....	23
2.2.3.3. Khrüszosztomosz (347–407) és Ágoston (354–430).....	24
2.2.4. Kálvin és a skolasztikusok.....	27
2.2.4.1. A kritikus Kálvin.....	27
2.2.4.2. A skolasztikus Kálvin.....	27
2.2.4.3. John Major (1467–1550).....	29
2.2.4.4. Nicolaus de Lyra (~1270–1349).....	31
2.2.4.5. Clairvaux-i Bernát (1090–1153).....	31
2.2.5. Kálvin és a humanisták.....	32
2.2.5.1. Kálvin humanista tudományossága.....	32
2.2.5.2. Kálvin mint páli teológus.....	33
2.2.5.3. Kálvin retorikus hermeneutikája.....	34
2.2.5.4. Jogtudományi szemlélet Kálvin hermeneutikájában.....	35
2.2.6. Kálvin és a reformáció.....	36
2.2.6.1. Kálvin hermeneutikai kapcsolata a reformátorokkal.....	36
2.2.6.2. Kálvin egyedülálló reformátori hermeneutikája.....	37
2.2.7. Összegző szempontok a kálvini hermeneutika kutatásához.....	40
3. A <i>doctrina</i> hermeneutikai szerepe Kálvin írásmagyarázatában.....	44
3.1. A <i>doctrina</i> fogalma Kálvinnál.....	44

3.1.1. A <i>doctrina</i> fogalma a 16. században.....	44
3.1.2. A <i>doctrina</i> fogalma Kálvin teológiájában.....	46
3.1.3. <i>Doctrina coelestis</i> és a Szentlélek iskolája.....	49
3.1.4. Eddigi kutatások a <i>doctrina</i> hermeneutikai szerepéről.....	52
3.2. Kálvin hermeneutikai alapelvei a <i>doctrina</i> fogalmának tükrében.....	56
3.2.1. A Szentlélek belső bizonyágtétele.....	57
3.2.1.1. A <i>doctrina</i> és a Szentlélek belső bizonyágtételének összefüggése Kálvin írásmagyarázatában.....	60
3.2.1.2. A Lélek megvilágosítása mint szótériológiai esemény.....	63
3.2.1.3. Megelevenített betű a kegyelemről és ítéletről szóló mennyei tanításban...	65
3.2.1.4. A tanúság és a felelősség hermeneutikája.....	72
3.2.2. A Szentírás egyszerű és világos értelme.....	77
3.2.2.1. Érthető nyelvezet.....	77
3.2.2.2. Érthető tanítás.....	79
3.2.2.3. A <i>doctrina</i> és a Szentírás világos értelmének összefüggése Kálvin írásmagyarázatában.....	83
3.2.2.4. A Szentírás mint tükör.....	86
3.2.3. <i>Accommodatio</i>	89
3.2.3.1. A kálvini <i>accommodatio</i> változó és állandó aspektusa.....	91
3.2.3.2. Az <i>accommodatio</i> változó aspektusa: Isteni erő az emberi szavakban.....	91
3.2.3.3. <i>Accommodatio</i> : a látszólagos ellentmondások feloldása.....	94
3.2.3.4. Emberi tanúságtételekbe rejtett bizonyosság.....	96
3.2.3.5. Az <i>accommodatio</i> és a „bibliai pontatlanságok”.....	99
3.2.3.6. <i>Accommodatio</i> és a tudományos vizsgálódás lehetőségei.....	102
3.2.3.7. Az <i>accommodatio</i> állandó aspektusa: a befogadható isteni beszéd.....	108
3.2.3.8. A <i>doctrina</i> és az <i>accommodatio</i> tanításának összefüggése Kálvin írásmagyarázatában.....	110
3.2.3.9. Arnold Huijgen kritikája: statikus istenkép, személytelen kijelentés és bizonytalan ismeret.....	111
3.2.3.10. Közösségben megismert tanítás.....	112
3.2.3.11. Az emberi értelemhez alkalmazkodó <i>doctrina</i> és a tudomány.....	118
3.2.4. <i>Simplex</i> értelem.....	123

3.2.4.1. Elhatárolódás a többszintű értelemről.....	124
3.2.4.2. <i>Simplex</i> értelem mint a szerzői szándéka szerinti jelentés.....	128
3.2.4.3. A <i>doctrina</i> és a <i>simplex</i> értelem összefüggése Kálvin írásmagyarázataiban	131
3.2.4.4. A <i>doctrina</i> fényében megértett <i>simplex</i> értelem példái Kálvin írásmagyarázatában.....	134
3.2.4.5. A <i>doctrina</i> fényében megértett szerzői szándék példái Kálvin írásmagyarázatában.....	136
3.2.5. A Szentírás <i>scopusa</i> : Krisztus-központúság.....	141
3.2.5.1. A <i>doctrina</i> és a <i>scopus</i> összefüggése Kálvin írásmagyarázataiban.....	145
3.2.5.2. A <i>scopus</i> mint a szövetségeken átívelő krisztológiai szempont.....	146
3.2.5.3. A <i>scopus</i> mint szótériológiai szempont.....	150
3.2.5.4. A <i>scopus</i> és a személyesség szempontja.....	151
3.2.6. A szövetségi teológia.....	155
3.2.6.1. Kálvin „judaizáló exegézise”.....	157
3.2.6.2. A <i>doctrina</i> és szövetségi teológia kapcsolata Kálvin írásmagyarázatában	159
3.2.6.3. Törvény és evangélium mint <i>doctrina coelestis</i> a szövetségi teológiában	160
3.2.6.4. <i>Doctrina</i> és <i>historia</i> kettőssége a szövetségi szemléletben.....	161
3.2.6.5. Megértés mint szótériológiai esemény és szövetségi ígélet.....	164
3.2.7. A tipológiai szemlélet.....	167
3.2.7.1. Tipológiai szemlélet a <i>simplex</i> értelem fényében.....	168
3.2.7.2. A tipológia és az allegória kapcsolata Kálvinnál.....	171
3.2.7.3. A <i>doctrina</i> és a tipológiai szemlélet összefüggése Kálvin írásmagyarázatában.....	175
3.2.7.4. A <i>doctrina</i> fényében megértett tipológia példái Kálvin írásmagyarázatában	177
3.2.7.5. Tipológia mint átfogó hermeneutikai szemléletmód.....	180
3.2.7.6. A személyesség lehetőségei a tipológiai szemléletben.....	182
3.2.8. Az önmagát magyarázó Szentírás.....	185
3.2.8.1. A <i>doctrina</i> és az önmagát magyarázó Szentírás tételének összefüggése Kálvin írásmagyarázatában.....	186
3.2.9. A hit szabálya.....	190

3.2.9.1. A hit szabálya a teológiatörténetben.....	190
3.2.9.2. A hitszabály kálvini felfogása.....	193
3.2.9.3. A <i>doctrina</i> által meghatározott hitszabály érvényesülése Kálvin magyarázataiban.....	194
3.2.9.4. A hit szabálya: mozgás a hit forrása és tartalma között.....	197
3.2.9.5. A hit szabálya és az Egyház.....	198
3.2.9.6. A mennyei tanítás fényében alkalmazott hitszabály példái Kálvin írasmagyarázatában.....	200
3.2.10. <i>Aedificatio</i> (építő tanulság).....	203
3.2.10.1. A <i>doctrina</i> és az <i>aedificatio</i> tanításának összefüggése Kálvin írasmagyarázatában.....	203
3.2.10.2. <i>Doctrina</i> és <i>docilitas</i>	204
3.2.10.3. Az Egyház építése.....	205
3.2.10.4. Exemplum és aktualizálás.....	206
3.2.10.5. Az építő tanulság (<i>aedificatio</i>) példái Kálvin magyarázatában.....	210
3.2.10.6. A Reménység szabálya.....	211
4. A kálvini hermeneutika értékelése a <i>doctrina</i> fogalmának tükrében.....	213
4.1. Megismerhető mennyei tanítás.....	213
4.2. Az alázat hermeneutikája.....	214
4.3. Hermeneutikai körben megragadható <i>doctrina</i>	215
4.4. Az ígélet és beteljesedés hermeneutikája.....	215
4.5. A <i>doctrina</i> mint hermeneutikai vezérelv.....	216
5. Összegzés.....	218
6. In the School of the Holy Spirit (Summary).....	220
7. Irodalomjegyzék.....	222
7.1. Elsődleges irodalmak.....	222
7.2. Másodlagos irodalmak.....	224

Felhasznált irodalmak rövidítései

- CO Édouard Cunitz, Jean Guillaume Baum et al. (eds.): *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia (Corpus Reformationum XXIX–LXXXVII)*, Brunsvigae, C.A. Schwetschke, 1863–1900.
- Inst. Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, I–II. Kötet, ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- PG J. P. Migne (ed.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris, D'Amboise, 1857–1866.
- PL J. P. Migne (ed.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris, D'Amboise, 1841–1855.

1. Bevezetés

Magyar nyelven számos tanulmány született már Kálvin János írásértelmezéséről,¹ illetve néhány hermeneutikatörténeti mű is tárgyalja egy-egy fejezetében (vagy egy-egy témához kapcsolódóan) a reformátor írásszemléletét.² 1997 óta egy monografikus szintű írás is elérhető magyarul, Gánóczy Sándor és Stefan Scheld munkája.³ Mindezek törekvésüknek megfelelően áttekintik Kálvin hermeneutikájának legfontosabb jellemzőit, ugyanakkor – a katolikus szerzőpáros könyvét kivéve – terjedelmi korlátaik és vizsgálódásuk irányultsága miatt nincs lehetőségük arra, hogy mélyebbre ásva tárják fel annak episztemológiai alapjait, eszmetörténeti motivációit, és részletesebben (akár rendszerezve) elemezzék sajátosságait. Gánóczy és Scheld monográfiája megkerülhetetlen, 1983-as megjelenése óta ugyanakkor további fontos művek bővítették ismereteinket a reformátor írásértelmezéséről. A nemzetközi kutatás elmúlt évtizedekben elért eredményeit a magyar nyelven olvasók körében is érdemes lenne megismertetni.

Dolgozatommal a kálvini hermeneutika magyarul elérhető irodalmát egy további, kifejezetten református megközelítésű szemponttal szeretném gyarapítani, melyből az érdeklődők nemcsak a legújabb kutatási eredményeket ismerhetik meg, hanem közvetlenül az

-
- 1 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 83–111, Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 21–26; Békési: *Kálvin mint írásmagyarázó*, 273–279; Bolyki: *Kálvin, az egzegéta*, 193–194; Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sakramentumainak tipológiája*, 5–13; Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 79–103; Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 97–103; Vitéz: *Az írásmagyarázó Kálvin*, 222; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 45–51; Gánóczy: *Kálvin hermeneutikája*, 76–77; Peres: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, 47–78; Peres: *Kálvin János újszövetségi kommentárjai*, 56–69; Vladár: *A Szentírás tanítványa*, 13–20; Vladár: *Az egzegéta Kálvin*, 80–86; Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 5–15; Kókai: *Kálvin hermeneutikája ekkleziológiája tükrében*, 81–90; Külön bibliai könyveket vizsgáló tanulmányok: Geréb: *Kálvin kommentárja az első Thesszalonikai levélhez*, 539–546; Hodossy-Takács: *Az izraeli előtörténet néhány elbeszélése Kálvin magyarázatában*, 17–33; Kállay: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 33–64; Karasszon: *Mikeás könyvét olvasni Kálvinnal*, 60–63; Németh: *A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál*, 111–130; Pongrácz: *Kálvin kommentárja az Efézus levélről*, 99–117; Steinmetz: *Luther és Kálvin a Jabbók partján*, 11–23.
 - 2 Szerzőorientált vizsgálódást találunk Fabiny Tibornál (Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*); szintetizáló vizsgálódást pedig Tőkés Istvánnál (Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*), Karasszon Istvánnál (Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*); e megkülönböztetést Fabiny Tibor teszi művében; Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 6–7.
 - 3 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*.

elsődleges forrásokhoz (elsősorban a kommentárokhoz) visszanyúlva, Kálvin saját gondolataival alátámasztva kaphatnak képet írásértelmezéséről. Nem egy átfogó kálvini hermeneutika megírására vállalkozom, hanem arra, hogy a reformátor életművének egyik központi kifejezését, a *doctrina* fogalmát előtérbe helyezve mélyítsem el és bontsam ki írásmagyarázó munkásságának hermeneutikai előfeltevéseit. A hazai és nemzetközi irodalom áttekintése során nyilvánvalóvá vált, hogy van még mondanivalónk Kálvin hermeneutikájáról, sőt, a *doctrina* fogalma által kijelölt metszetében további gyümölcsöző eredményekre juthatunk.

A megjelölt kutatási téma több részletében is magyarázatra szorul, ezért a bevezetésben bemutatom a dolgozat felépítését és a kutatás célját, majd pedig az alapvetésekről szóló fejezetben meghatározom a kálvini hermeneutika fogalmát, hogy tisztázhassam vizsgálódásom kereteit, megközelítem módszereit. A szentírási helyeket a Magyar Bibliatársulat 2014-es revideált újfordítású Bibliájából (RÚF 2014), az abban előírt rövidítési szabályok szerint idézem.

Itt ragadom meg az alkalmat arra is, hogy köszönetet mondjak professzoraimnak és tanárainak, akik e dolgozat létrejöttéhez hozzájárultak: mindenekelőtt témavezetőmnek, Dr. Békési Sándornak, aki kiváló szakmai szempontokkal segítette és inspiráló gondolataival gazdagította kutatásomat; emellett hálával tartozom mindazoknak is, akik sokféle módon (beszélgetésekkel, visszajelzésekkel, irodalmak ajánlásával) támogatták munkámat, illetve doktori tanulmányaim alatt segítették előmeneteletem: Prof. Dr. habil. Fabiny Tibornak, Dr. Füsti-Molnár Szilveszternek, Dr. habil. Gaál Botondnak, Dr. Ittész Gábornak, Prof. Dr. Karasszon Istvánnak, Dr. habil. Kendeffy Gábornak, Dr. habil. Lányi Gábor Jánosnak, Dr. László Emőkének, Prof. Dr. Pap Ferencnek, Dr. Pap Györgynek, Dr. habil. Pecsuk Ottónak, Prof. Dr. Rokay Zoltánnak, Dr. Szetey Szabolcsnak, Dr. Vassányi Miklósnak, valamint a hollandiai Kampenben folytatott kutatómunkám alatt Dr. Erik A. de Boer professzor úrnak.

Ezen értekezés megjelenésével egyúttal Dr. Szűcs Ferenc professzor úr életére és gazdag teológiai munkásságára is Isten iránti hálával emlékezem. Professzor úr még tanúja lehetett a kutatás és a megírás folyamatának, az értekezés megvédését azonban már nem érthette meg. Bátorításával, támogatásával, valamint kiváló tanulmányain keresztül nyújtott szakmai segítségével jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy ez az írás megszülethessen.

Nem utolsó sorban köszönöm a rengeteg támogatást és türelmet feleségemnek, Annának, valamint szüleimnek, testvéreimnek és az egész családomnak. Ugyanígy köszönöm a sok megértést és támogatást a Józsefvárosi Református Egyházközség és a Pesthidegkúti Református Egyházközség tagjainak.

Soli Deo gloria

Budapest, 2020 decemberében

1.1. A dolgozat felépítése

Dolgozatunk három egységben tárgyalja Kálvin hermeneutikáját és azon belül a *doctrina* hermeneutikai szerepét. Az alapvetésekben (második fejezet) kutatásunk előzetes megfontolásaival foglalkozunk: tisztázzuk megközelítésünk módszereit, azaz meghatározzuk a kálvini hermeneutika általunk értett fogalmát, s ennek megfelelően szabjuk meg vizsgálódásunk kereteit. Az alapvetések folytatásaként úgy tekintjük át a kálvini hermeneutika kutatásának történetét, hogy az irodalmakat eszmetörténeti hatások szerint csoportosítjuk. Ezen áttekintés segít elhelyezni dolgozatunkat a kálvini hermeneutika kutatásának térképén, valamint megindokolja kutatásunk szükségességét is.

A központi (hármasszámmal jelölt) fejezetben mindenekelőtt tisztázzuk a *doctrina* és a *doctrina coelestis* kálvini fogalmát, teológiai jelentőségét, illetve megvizsgáljuk annak hermeneutikai szerepét Kálvin írásmagyarázatában. Nagy mértékben építünk azokra az elméletekre, melyek már eddig is hermeneutikai jelentőséget tulajdonítottak a *doctrina* fogalmának, emellett az újabb ismereteink szerint (a kálvini kommentárok és a másodlagos irodalmak alapján) ki is egészítjük a hiányzó láncszemeket, valamint levonjuk a konklúziókat, melyek az eddig csak kevésbé bejárt területen kínálóznak.

Ez a fejezet a dolgozat legbővebben kifejtett része, mely Kálvin organikusan felépülő hermeneutikai rendszerében, a legfontosabb alapelvekkel összefüggésben vizsgálja meg a *doctrina* fogalmát. Az értelmezést alakító, megvallott és megélt *doctrina* középpontba helyezésével lényegmegragadó képet kaphatunk Kálvin hermeneutikájáról: bibliamagyarázó műveiből kiderül, hogy számára a mennyei tanítás (*doctrina coelestis*), a Szentírás tanúsága, a megfogalmazott tanítás, valamint a személyes kegyesség elválaszthatatlan egységet képez; s így a reformátor írásszemléletének lényegét az írott kijelentés és a rendszerezett tanítás között mozgó, dinamikus hermeneutikai folyamatban ragadhatjuk meg. Ha sikerül bizonyítani e megközelítés jogosságát, akkor észrevehetjük, hogy a választott vezérfonal mentén a legfontosabb hermeneutikai tényezők egy szervesen felépülő szemléletmód alkotóelemeivé állnak össze. Így figyelhetjük meg mindenekelőtt Kálvin tanítását Isten Szentlelkéről, Aki titkos tanúságtételével megértést ad és megvilágosít, sőt, megteremt a megismerés feltételeit. Emellett olyan szempontokra is kitérünk, melyek a szöveg minőségére vonatkoznak: a Szentírás egyszerű és világos értelméről szóló tanításra, az *accommodatio* jelenségére, a literális és természetes (*simplex*) értelemre, illetve a szöveg középpontját és irányát jelentő *scopusra*; ez utóbbi szempont ugyanakkor továbbirányítja

figyelmünket a Biblia egészét (és egyúttal az egyház hitét is) szem előtt tartó szövetségi szemléletre, a figurális (tipológiai) értelemre, az önmagát magyarázó Írás kérdéskörére, a *regula fidei* mércéjére, valamint a szöveg építő jellegére (*aedificatio*).

A harmadik egység (negyedik fejezet) öt pontban értékeli és foglalja össze a kálvini írás-értelmezés legfőbb sajátosságait a *doctrina* fogalmának tükrében. Ezek a szempontok alátámasztják sejtésünket, mely szerint Kálvin szemlélete jelentős mértékben meghatározta az őt követő nemzedékek hermeneutikáit, sőt, Lambertus Floor meglátásait követve⁴ kijelenthetjük, hogy Kálvin időtálló megközelítése még a későbbi századok hermeneutikai felismeréseivel is képes párbeszédet folytatni.

4 Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 163–173.

2. Alapvetések

2.1. Módszertani tisztázások Kálvin hermeneutikájáról

2.1.1. Mit értünk kálvini hermeneutika alatt?

A hermeneutika kedvelt hívószó korunk teológiai tudományosságában, amikor egy-egy kérdéskör vagy diszciplína mélyebb megértésére törekszünk. Az általános használat miatt ugyanakkor elhomályosult a fogalom jelentése. A tág értelmezhetőséget Anthony Thiselton megjegyzése magyarázza, aki szerint a hermeneutika Friedrich Schleiermacher óta egyszerre vet fel bibliai, teológiai, filozófiai, irodalmi, szociális és nyelvi kérdéseket.⁵ Mit értünk tehát kálvini hermeneutika alatt? A hazai és nemzetközi kutatás áttekintésekor észrevehetjük, hogy amikor a szerzők megírják „Kálvin hermeneutikáját,” nem minden esetben választják szét egyértelműen a hermeneutikai alapelveket az exegetikai-magyarázati módszerektől, és sokszor – részben vagy egészben – az utóbbihoz tartozó szempontokat tárgyalják műveikben.⁶ Van, hogy kifejezetten exegetikai érdeklődésű tanulmányokban találunk hermeneutikai jellegű megjegyzésekkel.⁷

Kálvin kutatói többnyire a Római levélhez írt magyarázat Grynaeusnak címzett ajánlólevelében és a kommentár *Argumentum*ában keresik a reformátor írásértelmezéssel kapcsolatos megjegyzéseit.⁸ Ez az érdeklődés nemcsak azért jogos, mert ennek a kommentárnak – mint a sorozat első darabjának – ajánlólevele és előszava egy programbeszédnek is tekinthető, melyben a reformátor megvilágítja írásmagyarázó vállalkozásának motivációit, hanem azért is, mert a két bevezető írás valóban tartalmaz hermeneutikai megjegyzéseket.

5 Thiselton: *Hermeneutics*, 1.

6 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 61–90; Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 276; de Long: *Calvin as an Interpreter of the Bible*, 136–139.

7 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 8–12; d'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 129–143; Bolyki: *Kálvin, az egzégéta*, 193–194.

8 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 33; Steinmetz: *Calvin among the Thomists*, 198–199; Thiselton: *Hermeneutics*, 131; Gamble: *Brevitas et Facilitas*, 2; Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 272; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 10; Haas: *The Trinitarian shape of Calvin's theology*, 219; Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 60; de Long: *Calvin as an Interpreter of the Bible*, 138.

Emellett azt is tudnunk kell, hogy a Grynaeushoz címzett levél elsősorban az eszményi magyarázat legfontosabb ismérveit közli: Kálvin elmondja, hogy a Szentíráshoz írt magyarázatnak a lehető legvilágosabbnak és legrövidebbnek kell lennie (*perspicua brevisitas*), illetve a szerző szándékát (*mentem scriptoris*) kell megvilágítani.⁹ A reformátor itt a magyarázatról, azaz a másodlagos emberi szövegről mond véleményt, nem pedig a Bibliáról és annak megértéséről. Az már a Kálvint megérteni vágyó kutató felelőssége, hogy ezt az útmutatást összekösse a reformátor írásszemléletével, hermeneutikájával: ezt teszi meg például Richard C. Gamble is, amikor megfigyeli,¹⁰ hogy a magyarázatot Kálvin szerint azért kell a rövidségnek és érthetőségnek jellemeznie, mert a reformátor magát a Írást is lényegre törőnek, érthetőnek, világosnak tartotta, és vallotta, hogy benne az isteni Szerző szólal meg az emberi szerzőn keresztül.¹¹ Természetesen hermeneutikai megfontolásokat tükröző megjegyzéseket is találunk a Római levél kommentárjának két bevezetőjében. Ilyen megjegyzés például az, amikor Kálvin elmondja, hogy a Római levél megértése az egész Szentírás kincsestárához ajtót nyit,¹² vagy amikor a magyarázatokban nagyobb szabadságot enged, de a „vallás dogmaiban” (*dogmatibus religionis*) – mely a magyarázók szemléletében egy mélyebben húzódó meggyőződésre utal – egyességet sürget.¹³ Ezekhez hasonló hermeneutikai megfontolásokat más kommentárokból is találunk, például a Törvény harmóniájának vagy a Zsoltárok magyarázatának bevezetőjében.¹⁴

R. Ward Holder az elmúlt két évtizedben mutatott rá munkásságában arra, hogy a fenti megkülönböztetés szükséges, hiszen különböző megállapításokat tehetünk akkor, amikor Kálvin szentírásszemléletével foglalkozunk, és akkor, amikor a magyarázati módszereit tekintjük:

„Bár a kutatók sokszor egymással felcserélhető fogalomként használják, a hermeneutika az alapelvekre vonatkozik, míg az exegézis az értelmezői gyakorlatra. A hermeneutika megvilágítja azokat a mélyben húzódó felfogásokat, melyeket valaki magával hoz az értelmezés munkafolyamatába; azokat az alapvető előfeltevéseket, melyek változatlanul megmaradnak a szöveggel való találkozásakor. Bár ezen felfogások észrevétlenül maradnak, a későbbi történész számára érzékelhetők.”¹⁵

9 CO 10,403 (*Calvinus Grynaeo*, 1539).

10 Gamble: *Brevisitas et Facilitas*, 15.

11 *Inst.* 1.7.4.

12 CO 49,1 (*Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Argumentum*).

13 CO 10,405 (*Calvinus Grynaeo*, 1539).

14 CO 24,5–6 (*Commentariorum in quinque libros Mosis*); CO 31,15 (*Commentarii in librum Psalmorum pars prior: Ps. I ad XC, Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*).

15 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 31–32 (saját fordítás).

Ha az előfeltevések változatlanságának tekintetében nem is értünk feltétlenül egyet Holderrel (hiszen Kálvin a Zsoltárok magyarázatához írt bevezetőjében éppen arról számol be, hogy „hirtelen megtérések” átformálódtak a meggyőződése¹⁶), az általa húzott határvonalat mindenképp szem előtt kell tartanunk. A hermeneutikai alapelvek közé elsősorban azokat az előfeltevéseket kell sorolnunk, melyekkel Kálvin a Szentírás szövegéhez közelít. A magyarázatról (annak rövidségéről, érthetőségéről) szóló kálvini utasítások, illetve a nyelvi-grammatikai megjegyzések már az exegézis későbbi fázisához tartoznak – de természetesen ezek létjogosultságát, szükségességét is a kálvini hermeneutikából eredeztethetjük. Thiselton tömör, de mégis átfogó definíciója jól mutatja az átmenetet a két tudományterület között: a bibliai hermeneutika arról szól, hogy miként olvassuk, értjük és alkalmazzuk a bibliai szövegeket, illetve miként reflektálunk rájuk.¹⁷ Békési Andor – Louis Berkhof alapján – a következőképpen fogalmazza meg a hermeneutika és az exegézis kapcsolatát: „A hermeneutika és az exegézis úgy viszonylanak egymáshoz, mint elmélet és gyakorlat. Az egyik tudomány, a másik művészet.”¹⁸

H. W. Rossouw a hermeneutikai vizsgálódást Kálvinnál a teológiához közelíti, és már 1982-ben (évtizedekkel Holder előtt, de még Gánóczy és Scheld művét is megelőzve) megfogalmazza, hogy aki Kálvin írástértelemezését kutatja, annak az elméleti háttér feltárásakor a teológiai feltételeket is vizsgálnia kell:

„Mivel a keresztyén teológia elkötelezte magát a Biblia szövegének mint tekintélyt jelentő normának, ezért mindig is érdeklődésének homlokterébe tartoztak az értelmezés folyamatával kapcsolatos problémák. Amennyiben a hermeneutikát általánosabban ezen problémák elméleti reflexiójaként határozzuk meg, akkor joggal várhatjuk a hermeneutika és a teológiai vállalkozás szoros összekapcsolódását. Egy ilyen összekapcsolódás mindenképp fennáll.”¹⁹

Ehhez a véleményhez csatlakozik Peter Opitz is, aki úgy látja, hogy a hermeneutika Kálvinnál nem merül ki az írásmagyarázati módszertanban, de az alapelvek exegetikai alkalmazásán is túlmutat.²⁰ „A hermeneutika Kálvin számára teológia, nem pedig a teológia bevezetése, és a teológia Kálvin számára hermeneutika, nem pedig a hermeneutika tartal-

16 CO 31,21 (*Commentarii in librum Psalmorum pars prior: Ps. I ad XC, Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*).

17 Thiselton: *Hermeneutics*, 1.

18 Berkhof: *Principles of Biblical Interpretation*, 13; Békési: *Kálvin mint írásmagyarázó*, 278.

19 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 149 (saját fordítás).

20 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 1.

ma.”²¹ Barbara Pitkin szerint maga Kálvin is tisztában volt a teológiájának hermeneutikai dimenziójával,²² s ez a megfigyelés akkor válik érdekessé, amikor a Római levélhez írt magyarázat bevezetője mellé odatesszük az *Institutio* bevezetőjét: Kálvin az előbbiben a Római levelet nevezi hermeneutikai kulcsnak, mely feltárja az egész Szentírás gazdagságát az olvasó előtt,²³ az utóbbiban pedig az *Institutió*t tartja „elegyengetett útnak”, mely Isten igéjének tanulóit segíti megértésében.²⁴

Ez a következtetés magyarázza azt a megfigyelést is, mely szerint Kálvin nem írt különálló hermeneutikát. Szemléletét annak sajátos teológiai és személyes vonatkozásaival együtt kell megragadnunk, melynek köszönhetően egységben látja az Isten igéje által megragadott hívő ember bibliaolvasását és a teológus tudományos igénnyel végzett munkáját; az Írás versenkénti magyarázatát és a kijelentés alapján megfogalmazott hitigazságokat. Szűcs Ferenc olyan forrásnak tartja Kálvin hermeneutikáját, „amelyből a ma teológusa inspiráló hatásokat nyerhet elsősorban az írásmagyarázói lelkület, habitus és szenvedély magával ragadó ereje által. Fontos tanulságokkal szolgálhat Kálvin hermeneutikája egy olyan korban, amely sokszor csupán az exegézis módszerét, technikáját érti hermeneutikán.”²⁵ Nem véletlen, hogy Fabiny Tibor a 18. századi német pietisták után a hermeneutikát inkább művészetnek nevezi, mint módszertannak.²⁶

2.1.2. Hol keressük Kálvin hermeneutikáját?

A fenti kérdésünk mellett egy másik problémával is számolnunk kell: hol keressük Kálvin hermeneutikai szemléletének nyomait? Az *Institutió*ban vagy a kommentárjaiban? A reformátor saját (hermeneutikai vonatkozású) megjegyzéseit keressük, vagy a gyakorlati írásmagyarázataiban megmutatkozó szemléletéből vonjuk le a következtetéseinket? Akár az *Institutió*t vizsgáljuk, akár a kommentárokat, több olyan megjegyzést is találunk, melyben Kálvin megjelöl egy követendő hermeneutikai alapelvet; nem biztos ugyanakkor, hogy következetesen alkalmazza is az általa meghatározott iránymutatást, illetve megtörténhet, hogy valójában más tényezők vezetnek a szemléletét. Richard A. Muller észreveszi ezt a problémát, és éppen az általunk már említett kálvini forrással, a Római levél ajánlólevelével kapcsolatban fogalmazza meg kétségeit:

21 Uo., 2 (saját fordítás).

22 Pitkin: *What Pure Eyes Could See*, 22.

23 CO 49,1 (*Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Argumentum*); Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 21.

24 CO 2,3–4; Kálvin: *Institutio*, 14 (Kálvin János az olvasóhoz); Thiselton: *Hermeneutics*, 132.

25 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 98.

26 Fabiny: *Az eljövendő árnyékai*, 29.

„A legtöbb alapelv, melyet Kraus és mások felsorolnak, legtöbbször vagy a Római kommentár elejéről, Kálvin jól ismert leveléből származnak, melyet Grynaeushoz írt, vagy pedig az *Institutió*ból – tehát ezek az úgynevezett alapelvek nem Kálvin gyakorlati írásmagyarázatában figyelhetők meg, s ezért nem is feltétlenül tükrözik a reformátor gyakorlatban megvalósuló hermeneutikáját.”²⁷

John L. Thompson érzékeli ezt a problémát, és ezért a kálvini írásértelmezést vizsgáló tanulmányában először a reformátor elméleti megjegyzéseit vizsgálja,²⁸ majd pedig az exegetikai gyakorlatát.²⁹ Amint azt látni fogjuk, ilyen kettősség figyelhető meg Kálvin elméletben elmondott és gyakorlatban megvalósuló hermeneutikai elvei között például az allegorikus magyarázat, vagy az önmagát magyarázó Szentírás kérdésében – legalábbis a kutatók eltérő következtetéseket vonnak le a két területen. Érdekes tehát különös figyelmet szentelnünk azoknak a kijelentéseknek, melyekben Kálvin maga nyilatkozik az értelmezési alapelveiről (az *Institutió*ban és a kommentárokbán), jelen dolgozatban ugyanakkor igyekszünk ezeket összevetni azokkal a – tudatos és kevésbé tudatos – írásértelmező és magyarázó döntésekkel, melyek a reformátor előzetes hermeneutikai meggyőződéseiről árulkodnak.

Vizsgálódásunkban a rendszeres teológia irányából közelítjük meg Kálvin írásértelmezését: annak teológiai-elméleti alapjait, alapelveit, előfeltevéseit tárjuk fel. A hermeneutika ebben az értelemben inkább a bibliai szöveg természetéről és a megértés folyamatáról szól, nem pedig a szöveg alapján kifejtett magyarázatról és annak módjáról. Mivel Kálvin gyakorlatban megmutatkozó szemléletét vizsgáljuk, nem kerülhetjük el, hogy ne szóljunk személyes hitbeli meggyőződéséről, lelkeségéről is.³⁰ S bár a teológiai meggyőződése és az őt gyakran „megkísértő” szisztematikus szemlélete³¹ miatt elfogultsággal („dogmatikussággal”) vádolhatnánk, sietve eszünkbe kell, hogy jusson Hans-Georg Gadamer megállapítása is, aki szerint az előfeltevések nem akadályozzák, hanem kifejezetten segítik az embert a megértésben: „Az értelmezés közben nemcsak lehetetlen elkerülni saját fogalmainkat, hanem az ilyen törekvés nyilvánvalóan képtelenség is. Mert az értelmezés épp azt jelenti, hogy saját előzetes fogalmainkat is játékba hozzuk, hogy valóban meghalljuk a szöveg véleményét.”³²

27 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 69 (saját fordítás).

28 Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 60.

29 Uo., 64.

30 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 95–97.

31 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 114–115.

32 Gadamer: *Igazság és módszer*, 440.

A módszertani megalapozás részét képezi annak tisztázása is, hogy vizsgálódásunk nem szorítkozik egyetlen kálvini kommentár elemzésére, hanem eredményeinket a rendszeres teológiai megközelítésnek megfelelően egy központinak felismert kálvini kifejezés, a *doctrina* (illetve *doctrina coelestis*) teológiai fogalma köré csoportosítjuk; ehhez pedig lehetőleg minél sokszínűbb válogatást hívunk segítségül a reformátor bibliamagyarázataiból. Központi fogalmunkat a második fejezetünk elején tisztázzuk, s ennek segítségével nemcsak érdeklődésünk irányát határozhatjuk meg, hanem felismerhetjük annak szükségességét is, hogy a téma gazdagságát látva határokat szabjunk vizsgálódásunkban.

2.1.3. Kálvin írásmagyarázatai

Kálvin mindenekelőtt a Szentírás magyarázójának tartotta magát;³³ s ezt a küldetését töltötte be igehirdetéseiben, a lelkészgyűlések (*congrégation*) bibliatanulmányozó alkalmain, de iskolai előadásaiiban is, melyeket 1559-től már a genfi Akadémián folytathatott.³⁴ Évek alatt formálódó elhatározásának megfelelően szinte az egész Bibliát végigmagyarázta,³⁵ s a strasbourgi évektől kezdve már írásos formában is alakot öltöttek kommentárjai, először az újszövetségi könyvekhez (a János második és harmadik levelén, illetve a Jelenések könyvén kívül az egész Újszövetséghez³⁶), majd később az ószövetségekhez is (ezek nagy része nem a saját szerkesztésében, hanem az előadásai alapján gyorsírással lejegyzett változatokban készült el).³⁷ Első írott kommentárja a Római levélhez jelent meg 1539-ben, majd több újszövetségi levél kiadása után 1551-re már összegyűjtött formában is közreadhatta a páli korpuszt.³⁸ János evangéliumához 1553-ban készült el a magyarázata (bár szóbeli előadásaiiban ez megelőzte a Római levelet³⁹), a szinoptikusokhoz írt harmonizáló műve pedig 1555-ben (Parker és John K. Mickelsen írásaiiban részletes kronológiát találunk a magyarázatok megjelenéséről⁴⁰).

Vajon miért nem követi Kálvin a kanonikus sorrendet a kommentárok megírásában és kiadásában? Ahogy említettük, az Írás egészének megértésében a reformátor kulcsszerepet tulajdonít a Római levélnek;⁴¹ s ugyanígy János evangéliumáról is azt tartja, hogy koncen-

33 Blacketer: *Commentaries and Prefaces*, 181.

34 Spijker: *Kálvin élete és teológiája*, 67, 98.

35 Peres: *Kálvin János újszövetségi kommentárjai*, 56.

36 Uo., 59–60.

37 Peres: *Kálvin írásteltelmezése és írásmagyarázatai*, 53.

38 Parker: *Calvin the Biblical Expositor*, 72.

39 Spijker: *Kálvin élete és teológiája*, 56.

40 Parker: *Calvin the Biblical Expositor*, 72–73; Mickelsen: *The Relationship between the Commentaries of John Calvin and His Institutes of the Christian Religion*, 376.

41 Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 32.

trált formában adja elő azt a tanítást (*doctrina*) Krisztusról, melyet egyébként a szinoptikusok – történeti elbeszéléseik keretei között – elmondanak.⁴² T. H. L. Parker figyelemre méltó megállapítása szerint Kálvin azért járt el így, mert bibliamagyarázatainak elkészítése közben elsősorban az „Újszövetség teológiai igényei”⁴³ vezették gondolkodását. Úgy tűnik, a kommentárok megjelenésének sorrendje is alátámasztja sejtésünket, mely szerint a keresztyén tanítás, a *doctrina* szempontja a reformátor számára kulcsfontosságú hermeneutikai előfeltevés volt, mely minden exegetikai vizsgálódást megelőzött, s ennek megfelelően súlyozott (ha nem is priorizált) a bibliai könyvek között.

Kutatásunk során igyekeztünk lehetőleg minél sokszínűbb válogatásban áttekinteni a kommentárokat (a történeti, jogi, tanítói és költői iratok sokféleségét is szem előtt tartva), hogy ebből fakadóan lényeglátó kép tárulhasson elénk a reformátor írásszemléletéről. Ha valamely kálvini kommentárból nem készült még magyar fordítás, akkor az eredeti szövegre támaszkodunk, és annak idézett részleteihez szükség esetén saját fordítást is adunk.

42 CO 47,VII (*Commentarius in evangelium Ioannis, Argumentum*); Kálvin: *János evangéliuma magyarázata I.*, 16–17.

43 Uo., 34.

2.2. A kálvini hermeneutika kutatásának áttekintése

2.2.1. Szempontok a kutatás áttekintéséhez

Sokat megtudhatunk egy kálvini hermeneutikával foglalkozó tanulmányról, ha megnézzük, hogy milyen szakirodalomra támaszkodik. Vannak, akik egy rövid felsorolás erejéig áttekintik a területen már korábban elvégzett kutatást,⁴⁴ néhányan pedig még a szakirodalom csoportosítására is vállalkoznak egy választott szempont alapján. Ezek közül Barbara Pitkin 2009-es tanulmányát tekinthetjük példaértékűnek, melyben a szerző az érdeklődési területeik, illetve a kutatástörténeti irányzatok szerint osztályozza a forrásokat.⁴⁵ Hasonlóan értékes, bár szűkebb összegzést találunk Peter Opitz 2008-as írásában, melyben teológiai, eszmetörténeti és módszertani jellegű szempontok szerint válogatott irodalmakat találunk.⁴⁶ Irwin Hoch de Long szokatlan módszert választott az általa mérvadónak tartott tanulmányok vizsgálatára: először a kálvini hermeneutikát elmarasztaló, majd pedig az azt méltató műveket veszi sorra.⁴⁷ Gánóczy és Scheld a fontosabb irodalmak áttekintése mellett néhány kiválasztott forrás esetében azt is megjelöli, hogy az adott mű melyik kálvini kommentárt vizsgálja, illetve mely irányzatokat és teológusokat hozza kapcsolatba a reformátorral.⁴⁸

2.2.2. Létezik-e hermeneutikai vezérelv Kálvinnál?

A Kálvin-kutatás történetében számos elmélet született már arról, hogy mi lehet a reformátor „központi dogmája”,⁴⁹ milyen irányzat követőéhez sorolható, vagy mi lehetett gon-

44 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 29–32; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 117; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 2–4; Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 21; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 214–215.

45 Pitkin kategóriái: teológiai szempontú, illetve módszerközpontú megközelítések (Reuss, Farrar, Fuhrmann, Kraus, Gamble; 342–343); Kálvin kapcsolata a reformáció korával és a megelőző korokkal (Walchenbach, Gánóczy, Torrance; 343–344); konkrét bibliai helyek kálvini értelmezésének vizsgálata (Steinmetz, Parker és követőik; 344–345), ezen belül: Kálvin exegézisének kontextusa; Kálvin exegézisének és teológiájának kapcsolata; Kálvin igehirdetése (345–351); Pitkin: *John Calvin and the Interpretation of the Bible*, 341–361.

46 Opitz kategóriái: Kálvin igeértelmezése (*promissio* és *doctrina*) a reformáció felnémet és svájci irányzatainak kapcsolatában (Neuser: *Theologie des Wortes*; d'Assonville: *Der Begriff »doctrina«*; Opitz: *Calvin im Kontext*); Kálvin „humanizmusa,” a bibliai szöveg filológiai és retorikai megközelítése (Ganoczy: *Le jeune Calvin*; Ganoczy–Scheld: *Die Hermeneutik Calvins*; Millet: *Calvin et la dynamique de la parole*); Az Ó- és Újszövetség kapcsolatának kálvini definíciója és annak exegetikai következményei (Parker: *Old Testament Commentaries*; de Greef: *Calvijn en zijn uitleg van de Psalmen*; de Greef: *Calvin as Commentator on the Psalms*; Opitz: *The Exegetical and Hermeneutical Work*); Késő nominalista és a jogi hatások (Bohatec: *Budé und Calvin*; Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*); Exegézis és teológia kapcsolata a krisztológiai alapelv szempontjából (Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*); Opitz: *Scripture*, 235–236.

47 De Long: *Calvin as an Interpreter of the Bible*, 127–132.

48 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 8–9.

49 Partee: *Calvin's central dogma again*, 197–198.

dolgozásának fő ismeretelméleti és hermeneutikai motivációja,⁵⁰ Kálvin írásértelmező szemléletét azonban nehéz rendszerbe foglalni. A gondolkodástörténet lenyomatai és Kálvin gondolkodásának sajátosságai egymást áthatják, mozgatják, és a központi fogalmak összefüggéseikben alkotnak szerves egészt.

David Steinmetz,⁵¹ Richard A. Muller⁵² és Ward R. Holder⁵³ nyomán kijelenthetjük, hogy akkor juthatunk előremutató következtetésekre Kálvin írásértelmezésével kapcsolatban, ha Kálvint a hermeneutikatörténet egyes állomásainak tükrében és gondolkodásának komplexitásában egyszerre szemléljük. Steinmetz nem egyetlen eszmei irányzatot jelöl meg Kálvin fő inspirációjaként, hanem – kevésbé teoretikus módon – inkább összehasonlítja írásértelmezését az őt megelőző és kortárs irányzatok tanításaival és elfogadott exegetikai döntéseivel.⁵⁴ Hasonló módszert követ Muller is monográfiájában.⁵⁵ Az újabb kutatásokban megfigyelhető óvatosság bennünket is körültekintő vizsgálódásra hív: Kálvin az őt érő eszmetörténeti tendenciákat – melyekkel ő maga is tisztában van⁵⁶ – sokféleképpen ítéli meg. Attól még, hogy egy irányzatra hivatkozik, nem biztos, hogy a hatása alatt is áll; illetve amikor mások gondolatait idézi, akkor általában már azokat is a saját interpretációjában adja tovább.⁵⁷

Kálvin ebben a megközelítésben egy eklektikus írásmagyarázóként jelenik meg, aki egy könyvtárnyi ismeretanyagot és egyháztörténeti tapasztalatot állít a Szentírás megértésének szolgálatába. L. G. M. Alting von Geusau is úgy jellemzi Kálvint, mint aki az őt megérintő legkülönbözőbb irányzatok elemeiből alkotott szintézist magában. Jogászként ötvözte a korai skolasztikus törvénygyűjtemények dialektikus érvelési módszereit, Erasmust követve a humanista írásmagyarázati gyakorlatot, végül pedig a svájci, német és itáliai hatások nyomán a legfőbb reformátori irányzatokat.⁵⁸

Szükség van tehát a módszeres (nem csupán felsorolásszerű) kitekintésre, hiszen enélkül nemcsak a szakirodalmak jelentőségét nem tudjuk mérlegelni, de azt sem látjuk át, hogy az egyes szerzők mely eszmetörténeti hatásokban keresik Kálvin írásértelmezésének fő moti-

50 Oberman: *Initia Calvini*, 117–127.

51 Steinmetz: *Calvin in Context*, viii.

52 Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 14–15.

53 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 11.

54 Pitkin: *John Calvin and the Interpretation of the Bible*, 344.

55 Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 9–10.

56 Gamble: *Current Trends in Calvin Research*, 104–105.

57 Pitkin: *John Calvin and the Interpretation of the Bible*, 348; Oberman: *Initia Calvini*, 124; Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 65.

58 Von Geusau: *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin*, 62.

vációit. Egy ilyen áttekintés során a kálvini hermeneutika kutatásának irányzatai, „iskolái” is szépen kirajzolódhatnak. A következőkben az egyházatyák, a skolasztika, a humanizmus, valamint a reformátorok (és hozzájuk kapcsolódóan a Szentírás) négy csoportjában foglaljuk össze azokat az impulzusokat, melyekkel Kálvin tanulmányai és munkája közben találkozott. A kutatók általában ezek közül választanak egyet – amellet, hogy nem hagyják figyelmen kívül a többi irányzatot sem –, és érvelnek annak hangsúlyossága mellett Kálvin szemléletében.

Leegyszerűsíténé a kálvini hermeneutikáról alkotott képünket, ha egyetlen irányzat kerekei közé szorítanánk őt; írásértelmező döntéseit látva mégis meg kell állapítanunk, hogy hermeneutikai szempontból létezhet olyan vezérelv (ha nem is egy meghatározott eszmei irányzat), melynek érdekében Kálvin akár kompromisszumra is kész, tehát van olyan fókusz, mely mellett más tényezők háttérbe szorulhatnak az értelmezés és exegézis folyamatában. Amint kibontjuk például a tipológia kálvini értelmét, egy pillanatra úgy tűnhet, mintha ez lenne a reformátor egész hermeneutikájának mozgatórugója. A tipológia beteljesedéseket meglátó szemlélete annyira fontossá vált Kálvin számára – minden bizonnyal a Zsidókhoz írt levél, Pál levelei és más bibliai helyek hatására –, hogy a humanista-retorikai gyakorlat és a Khrüszosztomosztól tanult, szigorú értelemben vett literális jelentés másodlagos szemponttá válhatott mellette. Ennek mérlegelésével megállapíthatjuk, hogy a teológiai-doktrinális megalapozottságú tipológia mélyebben gyökerező meggyőződés Kálvin hermeneutikai szemléletében, mint a humanista-retorikai minták vagy az egyházatyák példája. Hasonlóan globális és írásmagyarázati hangsúlyokat is meghatározó elvnek tűnik Kálvinnál a szövetségi teológia Bullinger és Zwingli nyomán, vagy a Luthernél is megtalálható hit szabálya (*analogia fidei*).

Kálvin kutatói között továbbra sincs megegyezés abban a tekintetben, hogy mennyire rekonstruálható az a folyamat, mely során a reformátor hermeneutikai szemlélete a tanulmányokkal és munkával töltött évei alatt formálódott.⁵⁹ Áttekintésünkben ezért nem feltétlenül a források és hatások között mérlegelünk, hanem azt az évtizedek alatt kiforrott vezérelvet keressük, mely döntően meghatározhatta Kálvin szemléletét. Egy ilyen megközelítésnek köszönhetően jelen munkánkat is el tudjuk helyezni a kutatástörténet kontextusában, és igazolhatjuk központi gondolatunk szükségességét, azaz hogy a *doctrina* fogal-

59 Oberman: *Initia Calvini*, 114.

mát érdemes kifejezetten annak hermeneutikai jelentőségében, az alapelvekkel összefüggésben vizsgálni Kálvinnál.

2.2.3. Kálvin és az egyházatyák

Kálvin és az egyházatyák kapcsolatát több tanulmány és hosszabb mű vizsgálja részletesen,⁶⁰ néhány hermeneutikai szempontból is. Milyen hermeneutikai hatásokkal számolhatunk az egyházatyák esetében, és kik azok, akik elsődleges forrásként emelik ki őket Kálvin írástértelmezésében?

2.2.3.1. Kálvin és a tradíció viszonya

Az egyházatyák hatásáról először egy általánosabb kérdéskörön belül kell szólnunk: hogyan szemléli Kálvin az egyházi, illetve írásmagyarázati tradíciót? Számára a Szentírás volt az isteni ismeret és bölcsesség egyedüli forrása, emellett nem határolódott el az értelmezési hagyománytól sem, sőt, annak kontinuitásában határozta meg saját munkásságát is.⁶¹ Abba az írásmagyarázói feladatba kapcsolódott be, melyet az egyház hitének régi és hűségese őrzői elkezdtek,⁶² s ez Kálvin alázatos hozzáállását is mutatja: tudta, hogy nem ő és generációja az első, aki az Írást tanulmányozza. Úgy gondolta, hogy Isten örök igazsága kimutatható az egyház történetében,⁶³ s ebben a tekintetben különösen nagyra értékelte az egyházatyákat.⁶⁴ Az a szándék vezette tehát a legnagyobb magyarázók szorgalmas tanulmányozásában, hogy minél pontosabb és helyesebb értelmezést találhasson a bibliai könyvekhez, hiszen – ahogy a Római levél kommentárjának előszavában is elismeri – még az Isten által megvilágosított emberek között sincs feltétlenül mindig egyetértés a helyes magyarázatot illetően.⁶⁵ Kész volt elfogadni a régiek magyarázatát, amennyiben úgy vélte, hogy megértésük megfelel a bibliai tanúságnak.

Az *Institutio* apologetikus hangvételű ajánlásában, melyet I. Ferenchez írt, Kálvin tisztázza a hozzáállását az egyházatyákhoz. Számára az első századok teológusai a Szentírás-hoz hűséges, megalkuvás nélküli bibliamagyarázat képviselői voltak:

„Atya volt az is, aki vakmerőségnek tartotta, hogy homályos dolgokban a Szentírás világos és egyértelmű tanítása nélkül döntsenek. [...] Valamennyi egyházatya egyet-

60 Lane: *John Calvin: Student of the Church Fathers*.

61 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 69–71.

62 Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 7.

63 Han: *Calvin's use of Augustine*, 79.

64 Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 62; Bartholomew: *Introducing Biblical Hermeneutics*, 200; Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 78.

65 CO 10, 405 (*Calvinus Grynaeo*); Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 19.

értve ítélte el, és egybehangzó véleménnyel vetette meg azt, hogy Isten igéjét filozófiai elmélkedésekkel fertőzzék meg, és bölcséleti okoskodással hálózzák körül.”⁶⁶

R. Ward Holder az egész kálvini hermeneutikát úgy szemléli, mint amelyben a reformátor az Írás, a történelem és az egyház hermeneutikai körében helyezi el magát.⁶⁷ Ez nem jelenti ugyanakkor a tradíció kritika nélküli átvételét. Kálvin – az 1Korinthus 3,15 szellemében – „úgy látta, Isten tűzzel próbálja meg a tanokat, és megtisztítja az Egyházat a téves tanításoktól, melyektől már egy ideje szenved.”⁶⁸ Irena Backus is hangsúlyozza, hogy Kálvin nem a skolasztikus öröksége miatt fordul az egyházatyákhoz vagy a klasszikusokhoz, hanem azért, hogy átformálja és újradolgozza azokat,⁶⁹ bár Khrüszosztomoszhoz való hozzáállásából következően Backus nem zárja ki azt a lehetőséget sem, hogy a reformátor eredeti terve szerint az egyházatyák biblia magyarázatainak kiadására készült, s csak később fordította minden figyelmét a saját kommentárokra.⁷⁰

Kálvin tehát nem általánosan fogadja el a teológiai és értelmezési hagyományt, hanem azon belül is kitüntetett figyelemmel olvassa az egyházatyákat.⁷¹ Gánóczy ezt inkább hiányosságként értékeli: Kálvin egyháztörténeti mintavételezéséből szinte filmszakadás-szerűen kimarad a 8. és a 14. század közötti időszak, s úgy tűnik, ezzel elveszíti a kiegyensúlyozottságát abban a törekvésében, hogy elfogulatlan maradjon az értelmezéstörténet áttekintésében.⁷² Torrance ugyanakkor kifejezetten megfontolt és „reformátori” attitűdnek tartja a kálvini szelekciót: a skót teológus szerint Kálvin a tomista és az ockhamista tradícióktól való eltávolodása miatt tért vissza az egyházatyákhoz, náluk ugyanis egy olyan kapcsolódást fedezett fel a valóságot kifejező nyelv és a valóság között, mely jobban megfelelt a tudományos módszereinek – de hozzátehetjük: a bibliai beszédmódnak is.⁷³

2.2.3.2. Kálvin ismerete az egyházatyákról

Hogyan találkozott Kálvin az egyházatyák írásaival? Papp György részletesen érvel amellett, hogy a reformátor valószínűleg egész életében szorgalmasan tanulmányozta munkásságukat.⁷⁴ Thomas F. Torrance úgy tudja, hogy már a Collège de Montaigu könyvtárában

66 Kálvin: *Institutio*, 23 (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek); CO 2,20 (*Praefatio ad regem Galliae*); Gánóczy Sándor szerint az előbbi mondat kifejezetten Ágostonra vonatkozik; Ganoczy: *The Young Calvin*, 213.

67 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 274–275.

68 Uo., 267 (saját fordítás).

69 Backus: *Calvin and the Church Fathers*, 127.

70 Uo., 129.

71 Steinmetz: *Calvin and the Patristic Exegesis of Paul*, 117.

72 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 96, 98.

73 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 155.

74 Papp: *Kálvin és Khrüszosztomosz „párbeszéde”*, 17–29.

olvashatta őket.⁷⁵ Oberman az 1530-as évektől tartja lehetségesnek a – mindenekelőtt ágostoni – források ismeretét.⁷⁶ Péter Miklós és Gaál Botond is ezeknek az éveknek tulajdonít nagyobb jelentőséget az egyházatyák szempontjából, és úgy vélekedik, hogy Kálvin az angoulême-i tartózkodásának idején, Louis du Tillet könyvtárában ismerkedhetett meg a régi teológusok műveivel.⁷⁷ Irena Backus inkább az 1540-es évek eseményeihez köti az egyházatyák mélyebb megismerését, legalábbis csak ezekből az évekből talál írásos bizonyítékokat arra nézve, hogy Kálvin mélyebben tanulmányozta műveiket,⁷⁸ és valószínűleg az úgynevezett *florilegiumok*, kivonatos gyűjtemények szolgáltak forrásul számára.⁷⁹ Annak ellenére, hogy abban az időben valóban népszerűek voltak a válogatások, Steinmetz mégis úgy gondolja, hogy Kálvin nem ezekből tájékozódott, hanem inkább az egészében elérhető, eredeti kontextusukban olvasható szövegforrásokat preferálta.⁸⁰

Az egyházatyák hermeneutikai jelentősége egyértelművé válik, ha megnézzük, mennyi-szer és milyen kérdésekkel kapcsolatban hivatkozik Kálvin az *Institutió*ban és kommentárjaiban a régiek magyarázatára. Peres Imre megfigyeli, hogy a számunkra központi jelentőségű területen, a Szentírásról szóló tanításban is intenzív párbeszéd folyik Kálvin és az egyházatyák között, különösen a megértés lehetőségeivel és a Szentlélek megvilágosító szerepével kapcsolatban.⁸¹

2.2.3.3. Khrüszosztomosz (347–407) és Ágoston (354–430)

Bár Kálvin igen sok egyházatyára hivatkozik, a hermeneutika kérdésében leggyakrabban két nevet említ a szakirodalom: Khrüszosztomoszt és Ágostont. Ezen a ponton nehézségbe ütközünk: szinte konszenzus Kálvin kutatói között, hogy míg a teológiai kérdésekben egyértelműen Ágoston a reformátor fő forrása, addig az exegézisben és a hermeneutikai módszerekben nem ő, hanem Khrüszosztomosz a mérce számára, elsősorban a literális értelem előtérbe helyezése miatt.⁸² Valószínűleg a Római levélhez készített kommentárral egy időben írta meg előszavát Khrüszosztomosz homíliái elé,⁸³ melyben kijelenti: senki

75 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 73.

76 Oberman: *Initia Calvini*, 122.

77 Papp: *Kálvin és Khrüszosztomosz „párbeszéde”*, 17–29.

78 Backus: *Calvin and the Church Fathers*, 126.

79 Uo., 127.

80 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 287–288.

81 Peres: *Kálvin írástértelmezése és írásmagyarázatai*, 55.

82 Han: *Calvin's use of Augustine*, 72; Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 82; Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 272; Blacketer: *Commentaries and Prefaces*, 191; Gánóczy-Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 67, 95; Holder: *Tradition and Renewal*, 387; Gamble: *Brevitas et facilitas*, 8; Compier: *The independent pupil*, 220; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 45–51.

83 Holder: *Calvin's Hermeneutic and Tradition*, 102.

nem jobb magyarázója a Szentírásnak, mint a görög egyházatyá.⁸⁴ Ezzel szemben Ágoston hermeneutikáját – különösen az allegorikus magyarázatát – többször kritikával illeti. Gánóczy Sándor így fogalmaz: „A bibliai textusok és misztikus fordulatok ágostoni kiegészítéseit [Kálvin] nem ritkán túl okoskodónak, szubtilisnek, lepároltnak, erőltetettnek, ostobának, hamisnak, bizonytalanoknak, száraznak, balgának vagy gyerekesnek minősíti.”⁸⁵

A kálvini hermeneutikában Khrüszosztomosz hatását elsősorban Walchenbach, Gánóczy és Müller hangsúlyozza.⁸⁶ Walchenbach monográfiájának konklúziója szerint Kálvin az egyházatyához hasonlóan a Szentírás egyszerű értelmét, a szerző szándékát szerette volna megmutatni az olvasók és az egyház épülése céljából.⁸⁷ Ennek ellenére nem sokat jelent, ha valaki a betű szerinti értelmet keresi – figyelmeztet Jeannette Kreijkes-van Esch⁸⁸ –, mivel magyarázónként változhat, hogy ki mit ért *sensus literalis* alatt. Kálvin valóban a Szentírás egyszerű, természetes értelmét keresi, s ebben a technikai kérdésben valóban méltatja Khrüszosztomosz írásmagyarázatát. Ezzel együtt azonban nem egyszer illeti őt kritikával is, sőt, a magyarázat végső konklúzióiban sokszor nem ért egyet vele,⁸⁹ s ennek oka nagyrészt a teológiai előfeltevéseik különbözőségében rejlik. Heiko A. Oberman hasonlóan fogalmaz Gánóczy és Müller meglátásaival kapcsolatban: „bár a szerzők a formáló hatást hangsúlyozzák Kálvin hermeneutikájában, úgy látom, Kálvin ugyanolyan gyakran támaszkodik Khrüszosztomoszra, mint ahányszor kritizálja is őt a szöveg félreértése miatt.”⁹⁰

R. Ward Holder figyelmeztetése itt válik különösen fontossá: félrevezethet bennünket, ha elfelejtünk különbséget tenni exegetikai módszertan és hermeneutikai szemlélet között. Ha a hermeneutika nem jelent többet az írásmagyarázat módszereinél, akkor valóban csak Khrüszosztomossal számolhatunk, Ágostonnal nem. Holder azonban nem mond le arról, hogy Ágoston hermeneutikai hatását vizsgálja Kálvinnál: elismeri Khrüszosztomosz exegetikai jelentőségét, de az alapelvek szempontjából, melyek az egész írásértelmezés kere-

84 „Chrysostomi autem nostri haec prima laus est quod ubique illi summo studio fuit a germana scripturae sinceritate ne minimum quidem deflectere, ac nullam sibi licentiam sumere in simplici verborum sensu contorquendo.”; CO 9,835 (*Praefatio in Chrysostomi homilias*); Irena Backus viszonylag későre, 1543-ra datálja ezt az előszót; Backus: *Calvin and the Church Fathers*, 130.

85 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 95.

86 Walchenbach: *John Calvin as Biblical Commentator*; Gánóczy–Müller: *Calvins Handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus*; Awad: *The influence of John Chrysostom's hermeneutics*, 414–436.

87 Walchenbach: *John Calvin as Biblical Commentator*, 167.

88 Kreijkes-van Esch: *Sola Scriptura and Calvin's Appeal to Chrysostom's Exegesis*, 261.

89 Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 64–65.

90 Oberman: *Initia Calvini*, 120 (saját fordítás).

tétel szolgálnak, inkább ahhoz az Ágostonhoz közelíti a reformátort, akit még a reformáció idejében is az igaz vallás megőrzőjének, képviselőjének tartottak.⁹¹

Érdemes Kálvin saját szavait is meghallgatnunk Ágostonnal kapcsolatban: „ő a régi kor legjobb és legmegbízhatóbb tanúja.”⁹² Máshogy így fogalmaz: „Ágoston vitathatatlanul mindenkit felülmúl a hit dogmaiban. A Szentírás vallásos magyarázatában is kiemelkedő, azonban túlságosan mesterkéltséggel, s emiatt kevésbé alapos és megbízható.”⁹³ Mivel az utóbbi mondat egy Khrüszosztomoszt méltató kontextusban hangzik el, érthető, hogy a szöveg retorikai szándéka miatt végül Ágoston látszik jelentéktelenebbnek. Ha azonban megnézzük a Római levélhez írt kommentárjának bevezetőjét, észrevehetjük, hogy Kálvin az exegézisben engedékenyebb, mint az alapvető vallásos meggyőződés kérdésében, azaz a „vallás dogmaiban” (*dogmatibus religionis*).⁹⁴ Ez pedig azt sugallja, hogy a „vallás dogmaiban” megbízhatóbb Ágoston az elmélet szintjén mégiscsak meghatározóbb Kálvin szentírásszemléletének és hermeneutikai előfeltevéseinek szempontjából.

A fenti érvelést elfogadva vannak, akik továbbra is fontosnak tartják Ágoston hermeneutikai jelentőségét Kálvinnál. Jack B. Rogers és Donald K. McKim szerint⁹⁵ Kálvin a Szentírás megértésével kapcsolatban a platóni-ágostoni tradíciót képviseli, amikor megállapítja: „a Szentlélek tanúságtétele minden észérvet felülmúl.”⁹⁶ Holder és Thompson a reformátor hermeneutikájában ágostoni-páli szintézist lát;⁹⁷ Németh Tamás pedig úgy gondolja, hogy Kálvin „szinte minden teológiai és írásmagyarázati kérdésben azonosítani tudta magát” Ágostonnal.⁹⁸ A két teológus hermeneutikája között valóban számos ponton megfigyelhető az egyértelmű – ha nem is közvetlen – kapcsolat; ilyen hasonlóság látható a Szentlélektől és az Isten kegyelmétől függővé tett megértés, a hitszabály (*regula fidei*), a Krisztus-központúság, a tipologikus magyarázat, az ekkleziológiai szempontú értelmezés, illetve a Szentírás építő jellegének (*aedificatio*) kérdésében. Ezeket a – dolgozatunk szempontjából is – fontos területeket egy külön tanulmányban is áttekintettük.⁹⁹

91 Holder: *Tradition and Renewal*, 387; Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 200.

92 *Inst.* 4.14.26.

93 „Augustinus citra controversiam in fidei dogmatibus omnes superat. Religiosus quoque imprimis scripturae superat, sed ultra modum argutus. Quo fit ut minus firmus sit ac solidus.” (saját fordítás); CO 9,835 (*Praefatio in Chrysostomi homilias*).

94 CO 10,405 (*Calvinus Grynaeo*).

95 Rogers–McKim: *The Authority and Interpretation of the Bible*, 104.

96 *Inst.* 1.7.4.

97 Holder: *Calvin's Hermeneutic and Tradition*, 107; Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 68.

98 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 78.

99 Czernár: *Hasonlóságok és különbségek Ágoston és Kálvin János hermeneutikájában*, 64–84.

2.2.4. Kálvin és a skolasztikusok

2.2.4.1. A kritikus Kálvin

Kálvin és a skolasztikusok kapcsolata nehezen vizsgálható. Alister E. McGrath szerint olyan kevés forrásunk van a reformátor 1523 és 1534 közötti munkásságáról, hogy a késő középkori iskolák (*via moderna*, ill. *via antiqua*) hatása az ő esetében még kortársainál is nehezebben mutatható ki.¹⁰⁰ Másrészt a szóban forgó teológusokkal kapcsolatban inkább Kálvin kritikus megjegyzéseit ismerjük, mivel a humanisták és a skolasztikusok közötti szembenállásban láthatóan a humanisták pártját támogatta.¹⁰¹ Nemzedékéhez hasonlóan ő is élesen felszólal a skolasztikusok túlzásaival szemben,¹⁰² szigorúan elhatárolódik írásmagyarázataiktól, bonyolult fejtegetéseiket felesleges spekulációknak tartja.¹⁰³

Bár a szakirodalom egy része lezártnak tekint a kérdést,¹⁰⁴ François Wendel meglátását követve mégis feltételezhetjük, hogy Kálvin sokkal jobban ismerte a késő középkori iskolákat, mint ahogy azt hangsúlyozni szoktuk.¹⁰⁵ Az újabb kutatásokban David Steinmetz¹⁰⁶ és Richard A. Muller¹⁰⁷ is komolyan számol ezeknek a teológusoknak a hatásával Kálvin gondolkodásában, sőt, a humanisták és a skolasztika éles szembeállítását sem fogadhatjuk el fenntartások nélkül, mert túlságosan leegyszerűsített képet ad arról a közegről, melyben a kor eszmei irányzatai egymáshoz viszonyultak.¹⁰⁸

2.2.4.2. A skolasztikus Kálvin

Néhányan nem csak impulzusokat fedeznek fel Kálvinnál, hanem úgy vélik, kifejezetten állást is foglalt egyik vagy másik tábor oldalán: többen a nominalisták pártjára pozicionálják,¹⁰⁹ de néhányan – bizonyos helyeken Gánóczy és Scheld is¹¹⁰ – a realisták platonista nézeteit fedezik fel nála.¹¹¹ Wendel és mások – többek között Albert Ritschl-höz csatlakozva – nagy jelentőséget tulajdonítanak a Collège de Montaigu-ben eltöltött tanulmányi

100 McGrath: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 90.

101 Békési: *Kálvin mint írásmagyarázó*, 278; Rogers–McKim: *The Authority and Interpretation of the Bible*, 94; d'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138; Vladár: *A Szentírás tanítványa*, 15.

102 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 73.

103 *Inst.* 3.2.2; Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 45.

104 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 98; Steinmetz: *Calvin in Context*, 248.

105 Wendel: *Calvin*, 126.

106 Steinmetz: *Calvin in Context*, 259.

107 Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 52, 176; Muller: *Scholasticism in Calvin*, 247.

108 McGrath: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 184; Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 42.

109 Wendel: *Calvin*, 127–129; Muller: *Scholasticism in Calvin*, 249.

110 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 116.

111 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 82.

éveknek, ahol a szigorú nominalista vonalat követő iskolában Duns Scotus és William Ockham gondolkodása minden bizonnyal nagy hatást gyakorolt Kálvinra.¹¹² Heiko A. Oberman álláspontja is hasonló, szerinte Scotus gondolkodásmódja több kifejezésében és írásmagyarázói munkásságának úgynevezett tanítói szándékában (*docendi causa*) inspirálhatta a reformátort.¹¹³ Richard A. Muller a középkori ágostoni hagyománnyal kapcsolja össze,¹¹⁴ Alister E. McGrath pedig kimondottan a *schola Augustiniana moderna* irányzatához köti Kálvin, ezzel magyarázva nominalista hátterét.¹¹⁵

David Steinmetz szerint „senki nem védte meg azt a gondolatot, hogy Kálvinról skolasztikus teológusként kellene gondolkodnunk, annak ellenére, hogy írásaiban tényszerűen és kétségtől megítélhetők a skolasztikus teológia elemei. [...] A »skolasztikus« Kálvin a legtöbb történész szemében oximoron.”¹¹⁶ Steinmetz azonban nem így gondolja,¹¹⁷ és szerinte hibás következtetésekhez vezet, ha félünk észrevenni Kálvinnál az egyértelműen kimutatható késő középkori hatásokat.¹¹⁸ Ugyanígy Peres Imre is óvatosságra int ezzel az elhatárolással kapcsolatban, hiszen Kálvin kommentárjaiban és az *Institutió*ban többször hivatkozik Anselmus, Gratianus, Petrus Lombardus, Aquinói Tamás vagy Clairvaux-i Bernát gondolataira.¹¹⁹

Wendel és McGrath elsősorban a teológia (és részben a filozófia) területén mutatja ki a skolasztikusok hatását Kálvinnál, nevezetesen a (feltételezhető) voluntarista megközelítésében, melyet elsősorban az Isten abszolút hatalmáról és a kegyelemről szóló tanításában követ,¹²⁰ különösképpen Krisztus kereszten megszerzett érdemének kérdésében.¹²¹ Muller is ilyen szempontból figyeli meg a reformátor középkori örökségét,¹²² szerinte ugyanakkor Kálvin nem veszi át közvetlenül a skolasztikusok teológiai gondolatait, mert ezen a téren többször polemizál, mint egyetért velük, sőt, a *potentia absoluta* és *ordinata* megkülönböztetésével szemben is kifejezetten felemeli a hangját¹²³ – igaz, S. Mark Heim

112 Wendel: *Calvin*, 127.

113 Oberman: *Initia Calvini*, 124–125.

114 Muller: *Scholasticism in Calvin*, 253.

115 McGrath: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 99; McGrath: *Kálvin*, 57–62.

116 Steinmetz: *Calvin in Context*, 248 (saját fordítás).

117 Uo., 259.

118 Uo., 248.

119 Peres: *Kálvin írásestelmezése és írásmagyarázatai*, 55.

120 Wendel: *Calvin*, 128; Wendel az említett helyen az *Institutio* 3.2.38. részét vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy ezen a helyen a kegyelemtan szempontjából Duns Scotus hatása fedezhető fel Kálvin gondolkodásában.

121 McGrath: *Reformation Thought*, 73.

122 Uo., 73; Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 53.

123 Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 47; Muller: *Scholasticism in Calvin*, 253.

úgy véli, inkább csak a szélsőséges nominalizmus ellen szólal fel.¹²⁴ Az iskolák pozitív hatását Muller elsősorban a reformátor nyelvezetében, gondolkodási formáiban, módszereiben ill. dialektikus definícióiban követi nyomon.¹²⁵ Steinmetz sem fűz kétséget ahhoz, hogy Kálvin bizonyos középkori gyakorlatokat elfogad magyarázataiban, például a Biblia szövegkönyvként, versről versre, valamint egész könyvekben való olvasását,¹²⁶ a skolasztikusok „iskolás” módszerességét, a Szentírást és dogmatikát egységben szemlélő megközelítést.¹²⁷ Ezek nagyrészt módszertani szempontok, de mindenképp árulkodnak a reformátor hermeneutikájáról is, melynek megfelelően az Írást egységesnek tekinti, az egyes szakaszait pedig egymással összhangba hozhatónak tartja.¹²⁸

2.2.4.3. John Major (1467–1550)

Thomas F. Torrance hermeneutikai szempontból nagy jelentőséget tulajdonít Kálvin skolasztikus előtanulmányainak, és monográfiájában – Karl Reuter nyomán¹²⁹ – John Major, a skót teológus hatását fedezi fel a reformátor gondolkodásában. Bár több biográfia is Kálvin tanáraként említi Majort,¹³⁰ Reuter tézisének mégis sokan megkérdőjelezték az elmúlt évtizedekben;¹³¹ elsőként – tudomásunk szerint – Gánóczy Sándor, aki szerint gyenge lábakon áll a feltételezés, hogy John Major már az *Institutio* első kiadása előtt hatott volna a reformátorra. Kálvin tanulmányai idején Major valószínűleg nem tanított a Collège de Montaigu-n, de műveiben sem találunk név szerinti említést a skót teológusról.

Mindezek ellenére érdemes figyelembe vennünk Torrance megállapításait: a John Major-tól örökölt erőteljes ágostoni, valamint nominalista-terminista háttér egy olyan ismeretelméleti megközelítést tesz lehetővé Kálvin szemléletében, melyben Isten határozottan (szinte a fizikai észleléshez hasonlóan) „érzékelhető,” azaz megismerhető módon mutatja meg magát a Szentíráson keresztül az ember számára – természetesen kizárólag az Ő kegyelméből.¹³² Ezt a bizonyosságot Torrance objektív megismerésnek nevezi.¹³³ Kálvin hermeneutikájának ismeretelméleti háttérét egy korábbi tanulmányban részletesebben

124 Heim: *The Powers of God*, 157.

125 Muller: *The Unaccommodated Calvin*, 176; McGrath: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 96.

126 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 289.

127 Steinmetz: *Calvin in Context*, 255, 259.

128 *Inst.* 1.8.1.

129 Reuter: *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, 20–21.

130 Wendel: *Calvin*, 19; Parker: *John Calvin*, 11.

131 Ganoczy: *The Young Calvin*, 176–178; McGrath: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 95; Steinmetz: *Calvin in Context*, 247.

132 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 67. 86.

133 Uo., 129.

vizsgáltuk, most csak a tárgyunk szempontjából elengedhetetlen eredményeket említjük.¹³⁴ Torrance következtetése – Richard C. Gamble szerint – az egyik legjelentősebb gondolat a kálvini hermeneutika kutatásában:¹³⁵

„...mivel [Kálvinnak] a szavak és az Ige kapcsolatával kellett foglalkoznia, ezért a nyelv és a jelzett valóságok közötti kapcsolatot átgondolva egy olyan eljárást fejlesztett ki a bibliai állítások értelmezéséhez, melyben azok megfogalmazását a *subjecta materia* fényében értette meg.”¹³⁶

A *subjecta materia* (a vizsgálódás tárgya) által meghatározott olvasás egyrészt olyan bibliaértelmezést jelent, melynek forrása magában a Bibliában keresendő (azaz feltételezi, hogy a bibliai üdvtörténet belső logikája elegendő az Írás lényegének megértéséhez), másrészt pedig olyan hitbeli attitűdöt feltételez, mely azt várja a magyarázótól, hogy alázatosan hajoljon meg Isten igazsága előtt, s egész valóját, értelmét, akaratát vesse alá engedelmesen Istennek. Kálvin hermeneutikai szemlélete így már a nyelvi vizsgálódás szintjén is az alázat attitűdjéről szól:

„...akkor válik Kálvin bibliamagyarázata számunkra is gyümölcsözővé, ha mi magunk is követjük őt: fedjük fel az alapvető kapcsolatokat Isten emberi ismerete és az Istenről szóló beszéd között, mégpedig azzal, hogy az irodalmi formát alávetjük a vizsgálódásunk tárgyának, és engedjük, hogy a nyelv az általa szolgált valóságokhoz vezessen bennünket. Így ezek a valóságok már belső érthetőségük erejével győznek meg bennünket a maguk igazságáról.”¹³⁷

Az alázat azt is jelenti, hogy a szöveg olvasója a nyelv és a nyelv által jelzett valóság közötti közvetlen kapcsolatra hagyatkozik, s közben a Szentírás – szövegének világos és *simplex* értelmén keresztül – a Szentlélek eszközévé válik. E mondatok a skolasztikus nyelvezet segítségével fogalmazzák meg azt, amit az önmagát magyarázó Szentírás reformatori elve (*scriptura sacra sui ipsius interpret*) és a kálvini specifikum, a Szentlélek belső bizonyágtételének tanítása (*testimonium Spiritus Sancti internum*) kifejez, valamint Gamble szempontját is eszünkbe juttatják, aki szerint Kálvin hermeneutikájának forrása maga a Szentírás volt.¹³⁸

134 Czentnár: *Episztemológiai megfontolások Kálvin hermeneutikájában*, 73–85.

135 Gamble: *Current Trends in Calvin Research*, 105.

136 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 130 (saját fordítás).

137 Uo., 162 (saját fordítás).

138 Gamble: *Brevitas et Facilitas*, 16.

2.2.4.4. Nicolaus de Lyra (~1270–1349)

Nem képez külön „iskolát” a kálvini íráseértelmezés kutatásában, de a hermeneutikai hatások szempontjából kétségkívül külön figyelmet érdemel Nicolaus de Lyra személye és életműve. A késő középkor nagy magyarázója ferences szerzetes volt, és keresztyén létére a zsidó exegetikai hagyományt, például Rashi értelmezéseit is hasznosította munkásságában.¹³⁹ Jacques Lefèvre d'Étaples közvetítésén keresztül – aki sokat merített Lyra szellemi örökségéből – Kálvinra is hatással lehetett a nagy exegéta értelmezése,¹⁴⁰ nevezetesen a literális és spirituális értelem közötti viszony keresésekor alkalmazott, úgynevezett „kettős literális” jelentés koncepciója. Thompson úgy látja, hogy Kálvin zoltármagyarázatai Lyra eljárás módját idézik, aki megkülönböztette egymástól a szöveg literális-történeti vonatkozását, mely a szerzőről (például Dávidról) szól, és a literális-prófétai jelentését, mely Krisztusra mutat.¹⁴¹ A későbbiekben nagy jelentőséget tulajdonítunk ennek a szöveghű, s egyszerre a kánoni kontextusra is nyitott szemléletnek, ezért a literális és tipológiai értelem kálvini felfogásával kapcsolatban még visszautalunk Nicolaus de Lyra exegetikai munkásságára.

2.2.4.5. Clairvaux-i Bernát (1090–1153)

A középkori teológiában nemcsak a skolasztikusok, hanem a misztikusok, így Clairvaux-i Bernát gondolkodásának jegyeit is többen kimutatják Kálvinnál.¹⁴² A legrészletesebben Dennis E. Tamburello vizsgálja a két teológus kapcsolatát, kifejezetten az *unio mystica cum Christo* teológiai gondolatával összefüggésben. A misztikus gondolkodásmód a *devotio moderna* közvetítésén keresztül gyakorolhatott hatást Kálvinra (így vélekedik Jack B. Rogers és Donald K. McKim), és hermeneutikai szempontból egy olyan kegyességben hagyott nyomokat a szemléletében, melyre nemcsak az imádságos lelkület és a személyesség jellemző, hanem egy olyan érdeklődés is, mely a hívő egyén számára hasznos és szemléletet átformáló tanítást talál a Szentírásban.¹⁴³

W. Stanford Reid szerint akár Bernát misztikus írásainak hatására is megerősödhetett Kálvin abban a meggyőződésében, hogy Isten ismerete kizárólag az Ő kegyelmes kijelen-

139 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 15; Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 211–212.

140 Brashler: *From Erasmus to Calvin*, 158.

141 Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 69.

142 Tamburello: *Union with Christ*; Reid: *Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin*, 127–145; Reuter: *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, 20–28, 32; Lane: *John Calvin: Student of the Church Fathers*, 87–114.

143 Rogers–McKim: *The Authority and Interpretation of the Bible*, 52; McDonnell: *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, 25–26.

téséből szerezhető¹⁴⁴ – bár e tanítást egészen Ágostonig visszavezethetjük, akinek a nézeteit a középkorban Bernát is markánsan képviselte.¹⁴⁵ A kor ágostoni iskolájának gondolkodói közül Kálvin nem is említ mást műveiben, csak a clairvaux-i teológust;¹⁴⁶ s így Anthony N. S. Lane éppen azt a részletet tartja maradandónak Reuter téziséből, mely Kálvint az ágostoni-bernáti misztikus kegyességgel (*die augustinisch-bernardinisch-devote Mystik*) hozza összefüggésbe.¹⁴⁷ Mégis azt kell gondolnunk, hogy az iménti jelzőből az „ágostoni” hangsúlyosabb, mint a „bernáti” vagy a „misztikus”: Clive S. Chin szerint Tamburello módszertani problémák miatt tulajdonít misztikus jelentőséget az *unio mystica cum Christo* szerepének Kálvinnál, tudniillik túlságosan tág definíciót ad a miszticizmushoz, de figyelmen kívül hagyja a történeti és teológiai kontextust is.¹⁴⁸ Chin – Charles Partee-val egyetértve¹⁴⁹ – úgy gondolja, hogy a Krisztussal való titokzatos közösség a reformátornál inkább a hittel összekapcsolt szótériológiai alapokra épül (s így a helyettes elégtétel tanításának részeként hangsúlyozza az egységet Krisztussal), nem pedig a monasztikus és aszketikus kontextusban ismert misztikus egység gondolatára. Óvatosan kell tehát vizsgálódnunk, amikor Kálvinnál misztikus gondolkodást feltételeznénk, ezen a területen ugyanis még több a feltételezés, mint a rendelkezésünkre álló ismeretanyag.

2.2.5. Kálvin és a humanisták

2.2.5.1. Kálvin humanista tudományossága

Kálvin humanista tanulmányai több szempontból is nyomot hagytak írásmagyarázó munkásságában: mindenekelőtt a tudományos módszeressége, igényessége, a nyelvi-grammatikai, jogi, valamint retorikai képzettsége. Ő maga fordította az ókori (héber, görög és latin) műveket, sőt, David Steinmetz tudomása szerint még Erasmusnál is több nyelvet beszélt.¹⁵⁰ Elsősorban tehát a gyakorlati írásmagyarázat, az exegézis szempontjából ismerjük a humanizmus jelentőségét Kálvin szemléletében: még bibliai kommentárjaiban is ugyanazzal a lelkiismeretességgel és tudományos pontossággal jár el, és ugyanúgy figyeli meg a szöveg nyelvi-grammatikai, irodalmi alakzatait és sajátosságait, mint Seneca *De Clementia* című művének kritikai kiadásában és kommentárjában. Egyes kutatók egészen

144 Reid: *Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin*, 144.

145 Uo., 145.

146 Uo., 130.

147 Lane: *John Calvin: Student of the Church Fathers*, 89.

148 Chin: *Calvin, Mystical Union, and Spirituality*, 186–187.

149 Partee: *Calvin's central dogma again*, 191–199.

150 Steinmetz: *Calvin in Context*, 247.

addig elmennek, hogy a tudományos igényességéből kiindulva a modern kritikai exegézis előfutáraként tekintenek Kálvinra, és előszeretettel hangsúlyozzák a reformátor erre utaló megjegyzéseit.¹⁵¹

Megmarad azonban a kérdés: vajon hermeneutikai szempontból, mely Kálvin alapvető meggyőződéseit és előfeltevéseit érinti, mennyiben számolhatunk a humanisták hatásával? Az előző fejezetben már említettük Kálvin „hirtelen megtérését”, mely után a reformátor arról számolt be, hogy Isten legyőzte és taníthatóvá tette őt, feladta a világnak való megfelelést, és azóta már nem a tudományos műveltségével, jogi és filozófiai tanulmányaival akar kitűnni, és nem a retorikusságával szeretné megnyerni a közönségét,¹⁵² hanem az evangélium magyarázatának és terjesztésének szenteli életét. Az „evangéliumi” fordulat mégsem szünteti meg a humanista tanulmányokból elsajátított szemléletmódot: Kálvin megmaradt a tudományos módszeresség mellett, s még Erasmusra is többször hivatkozik.¹⁵³ William J. Bouwsma ezért kifejezetten erasmusi teológusnak nevezi Kálvint,¹⁵⁴ Alister E. McGrath pedig – óvatosabban fogalmazva – egyszerűen humanista írásmagyarázónak tartja őt.¹⁵⁵ Barbara Pitkin megfigyelése szerint – Louis Berkhof régi állítását igazolva¹⁵⁶ – Kálvin egyedisége abban mutatkozik meg a kortársaihoz képest, hogy ő még náluk is átfogóbban, következetesebben és elkötelezettebben alkalmazza humanista programját, az egyszerűség és a rövideg, valamint a szerzői szándék keresésének szempontját.¹⁵⁷ Megfigyeléseink alapján a humanista módszeresség valóban alkalmas eszközt biztosított számára ezeknek a hangsúlyoknak a kibontakoztatásában, az írásmagyarázati szempontok mögött ugyanakkor további, mélyebben húzódó teológiai és hermeneutikai motivációkat kell keresnünk.

2.2.5.2. Kálvin mint páli teológus

Kálvin humanista képzettségéből alapvetően három sajátosságot emelnek ki a kutatók, és tartanak hermeneutikai szempontból is jelentősnek. Az egyik egy olyan hatás, mely az egyházi humanizmusból ered, és amelyet Pál apostol reneszánsza jellemez a kor olyan írás-

151 De Long: *Calvin as an Interpreter of the Bible*, 139–142; Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 197, 200–201; Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 108; Bruce: *The Canon of Scripture*, 250–251; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7–9; Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 552–553; Gánóczy: *Kálvin hermeneutikája*, 76–77.

152 CO 49,321 (1Kor 1,14–17)

153 Compier: *The independent pupil*, 219.

154 Uo., 218; Steinmetz: *Calvin in Context*, 248.

155 Steinmetz: *Calvin in Context*, 248.

156 Berkhof: *Principles of Biblical Interpretation*, 27.

157 Pitkin: *John Calvin and the Interpretation of the Bible*, 361.

magyarázóinak körében, mint például Lorenzo Valla, Marcilio Ficino, John Colet, Jacques Lefèvre d'Étaples vagy Desiderius Erasmus. Gánóczy és Scheld úgy gondolja, Kálvin ezen teológusok és filológusok hatására kezdett a humanista írásmagyarázati eszmény megvalósítására törekedni: ő is Pál személyében lelte meg az ideális interpretáció képviselőjét, s így kezdte előnyben részesíteni az apostol leveleit, teológiáját, valamint az egész Szentírás páli olvasatát.¹⁵⁸ Amellett, hogy a módszeresség tekintetében valóban megalapozottnak tekinthetjük Gánóczy és Scheld kutatását, érdemes figyelniük Barbara Pitkin észrevételére is, aki inkább az emberi motivációkkal szemben erősen gyanakvó antropológiai meggyőződésben látja Kálvin sajátos paulinizmusát, mely bár humanista eredetű, mégis jelentős mértékben eltávolodik a fent említett humanisták teológiai gondolkodásától és ideáljától.¹⁵⁹

2.2.5.3. Kálvin retorikus hermeneutikája

A másik elmélet, mely a humanista háttérre alapoz, Kálvin retorikai képzettségében keresi hermeneutikájának inspirációit. Peter Opitz monográfiájában kimutatja, hogy a *perspicua brevis* (egyszerűség és rövidség) elvét, valamint a szerzői szándék elsődlegességének szempontját a reformátor humanista-retorikai módszeressége motiválta,¹⁶⁰ és ezen alapelveket nemcsak az ideális magyarázat ismérveként tartja fontosnak, hanem azokat már a Szentírás szövegében is felleli, és arra tekintettel is igaznak tartja. E gondolat háttérében az állhat, hogy a klasszikus retorikák újraéledésének köszönhetően a reformáció korának írásmagyarázóinál újra fontossá váltak Quintilianus alapelvei. Tőle eredhet akár a *perspicua brevis* szempontja is, melyet Kálvin nemcsak bibliamagyarázataiban tartott a szeme előtt, hanem már a *De Clementia* kommentárjában is alkalmazott.¹⁶¹ Opitz így értékeli a reformátort érő hatásokat:

„Amikor [Kálvin] a magyarázni kívánt szerző véleményének bemutatásakor a világosságot és a rövidséget keresi, következetesen értelmezi a retorikai fogalmakat, s így lehetőleg a szöveg tárgyilagos vizsgálatára és az abban tett állítások megvilágítására figyel, függetlenül attól, hogy az adott szöveg Senecától, Páltól vagy Dávidtól származik. Ezzel együtt nem foglalkozik azzal, ami oly sok rétor számára fontos: a bíró meggyőzésének eszközeivel. A *narratio* Quintilianus által meghatározott harmadik tulajdonsága, a hitelesség (*credibilitas*) ugyanakkor nem ok nélkül hiányzik.

158 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 30–32.

159 Pitkin: *John Calvin and the Interpretation of the Bible*, 361.

160 Opitz: *Calvin's theologische Hermeneutik*, 95.

161 Uo., 95–96.

Míg Quintilianus számára már a *narratio* is az előadó érdekét szolgálja, addig Kálvinnál nem a bíró meggyőzéséről van szó, hanem a szerző szándékának józan megközelítéséről és annak érthető bemutatásáról.”¹⁶²

Kálvinnál tehát azért hiányzik a beszéd meggyőzőerejének klasszikus retorikai kategóriája, mert számára nem ez az elsődleges szempont, hanem a szerzői szándék feltárása (Opitz). A humanista retorikai műveltség tehát valóban felfedezhető Kálvinnál, de már teológiai alapokra helyezve; s így a Szentírás tanúsága és lelkülete felülbírálja azt. A hitelesség és a meggyőzés nem válik Kálvin számára lényegtelenné, azonban – mint emberi törekvések – a háttérbe húzódnak, ugyanis az Írás meggyőzőerejét számára már a Szentlélek adja.¹⁶³ Kálvin megfogalmazásában: „Nincs az a csodás beszéd, nincs az a szónoki teljesítmény, amely így mutathatná meg őt, ha nem jön segítségül a Lélek ereje...”¹⁶⁴

2.2.5.4. Jogtudományi szemlélet Kálvin hermeneutikájában

A harmadik gondolat, mely a humanizmusban keresi a kálvini hermeneutika forrásait, Kálvin jogtudományi végzettségével függ össze. Barbara Pitkin a mózesi törvényt harmonizáló kálvini kommentárból kiindulva fedezi fel azt a rendszer- és történelemszemléletet, mely a reformátor karakteres írásértelmezését általában is meghatározza.¹⁶⁵ François Connan, aki Kálvinnal együtt jogot hallgatott Bourges-ban, később a római joggyűjteményről írt tízkötetes kommentárjával, a *Commentaria iuris civilis* című művével vált ismertté. Pitkin tanulmányában kimutatja, hogy Connan szemlélete világosan tükröződik Kálvin történelem- és jogszemléletében, sőt, bibliaértelmezésében is így rendszerezi, értékeli, illetve – örök érvényű lényegét megragadva – aktualizálja a tanítást és a törvényt.¹⁶⁶ Pitkin emellett az evangéliumi iránnyal szimpatizáló, majd újra katolikussá (és Kálvin ellenfelévé) váló jogász, Baudouin hatását is kimutatja a reformátor történelemszemléletében, mindenekelőtt a források kritikus, lényeglátó és tanítványi közösségben folytatott vizsgálatában, valamint a történelem teológiai dimenziójának észrevételében.¹⁶⁷

A humanista jogtudomány szempontjából vizsgálódva tehát olyan hermeneutikai alapelveket ismerhetünk fel Kálvin szemléletében, melyek túlmutatnak a mózesi könyvek törvénymagyarázatain: ilyen ismertetőjegy a már említett lényeglátó rendszerezés, a történe-

162 Uo., 96 (saját fordítás).

163 Opitz: *Calvin's theologische Hermeneutik*, 96.

164 CO 50,202 (Gal 3,1); Kálvin: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata I.*, 65–66.

165 Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 441–466.

166 Uo., 453–457.

167 Uo., 460–462.

lembe ágyazottság figyelembe vétele, illetve a szöveg örök érvényű lényegének megragadása. Erik A. de Boer általánosságban is megfigyeli Kálvinnál azt a gondolkodásmódot, mely a törvény és a törvény alkalmazásának jogi mintázatán keresztül tekint a bibliai beszédmódokra,¹⁶⁸ s ennek köszönhetően még az elbeszélő jellegű szövegrészletben is megkülönböztethetővé válik egymástól a lényeg és a forma, a *doctrina* és a *historia*. A szövetségi szemléletről szóló részben bővebben is szólunk majd de Boer észrevételeiről.

2.2.6. Kálvin és a reformáció

2.2.6.1. Kálvin hermeneutikai kapcsolata a reformátorokkal

Amikor Kálvin kutatói a reformátorelődök hermeneutikai hatását vizsgálják, általában a Római levélhez írt kommentár előszavában említett teológusokat, Melachthont, Bucert és Bullingert említik, elsősorban az egyszerűség és rövidség elvével kapcsolatban. Itt is meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy ez inkább exegetikai szempont, mely a magyarázat módjáról szól, nem pedig a szövegről alkotott szemléletről. Emellett Gánóczy Sándor és Fritz Büsser további hermeneutikai sajátosságokat is vizsgál ezen teológusoknál, és mindketten hangsúlyozzák, hogy a reformátorok közül valószínűleg Bullinger megközelítése állhat a legközelebb a kálvini szövegértelmezéshez.¹⁶⁹ A fenti nevek mellett a kutatók Luther Márton közvetlen hatásával is számolnak Kálvinnál, különösen a Szentírásról – és hozzá kapcsolódóan a Szentlélekről – szóló tanításában, a hit általi megigazulás tételében, valamint a megértés és a hit kapcsolatának megközelítésében;¹⁷⁰ bár a Szentírás autoritásának kérdésében – Gánóczy Sándor és Karasszon István megközelítése szerint¹⁷¹ – Kálvin továbbfejleszti a német reformátor szemléletét azzal, hogy a Szentléleknek tulajdonítja a magyarázóit tekintélyt. (Ezt a kérdést az önmagát magyarázó Szentírás elvével kapcsolatban bővebben is tárgyaljuk majd.) A konkrét bibliai helyek magyarázatakor ugyanakkor David C. Steinmetz egészen közeli rokonságot fedez fel a két teológus hermeneutikája között.¹⁷²

Thomas F. Torrance megjegyzi, hogy a *De Scandalis* című művében Kálvin a megsokottnál többször hivatkozik Lutherre, és ezen a helyen a hermeneutika és a lelkiség szempontjából egyaránt nyilvánvalóvá válik a német reformátorral való kapcsolata.¹⁷³ Ezt a

168 De Boer: *Harmonia Legis*, 186.

169 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 43; Büsser: *Bullinger as Calvin's model*, 434–465.

170 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 155–159; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 32–37.

171 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 58; Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 29–30.

172 Steinmetz: *Luther és Kálvin a Jabbók partján*, 21.

173 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 158.

közös vonást Torrance abban az egzisztenciális tapasztalatban fedezi fel, mely mindkét teológus hozzáállásában megjelenik az Isten Igéjével való találkozáskor: „Azon a ponton lehetséges valódi magyarázat, és ott érhető el mély megértés, amikor úgy érezzük, a Szentírás megtámadott bennünket, megsértette természetes értelmünket, és összezavarodtunk.”¹⁷⁴ Nem véletlen, hogy a lelki rokonság miatt Kálvin méltató szavakkal beszél a német reformátorról, és Krisztus apostolának nevezi őt, aki a 16. század elején munkájával és szolgálatával helyreállította az evangélium tisztaságát.¹⁷⁵

2.2.6.2. Kálvin egyedülálló reformatori hermeneutikája

A reformátorok személyétől kissé eltávolodva, de gondolkodásukhoz kapcsolódva kell megemlítenünk azokat a kutatókat, akik Kálvin hermeneutikai önállóságát és függetlenségét hangsúlyozzák. Gamble – Karasszon Istvánnal együtt¹⁷⁶ – megfigyeli,¹⁷⁷ hogy sokan egészen más magyarázati módszertant és hermeneutikát fedeznek fel Kálvinnál, mint a kortárs teológusoknál, reformátoroknál.¹⁷⁸ Ilyen meglátással találkozunk például Gánóczy és Scheld munkájában, akik az eszményi magyarázat rövidségének hangsúlyozásakor talál-
nak egészen új magyarázati módszert Kálvinnál,¹⁷⁹ de hasonló felfedezéseket látunk Thomas Henry Louis Parker,¹⁸⁰ Thomas F. Torrance¹⁸¹ és Irwin Hoch de Long¹⁸² írásaiban is. Természetesen ezek a kutatások sem hagyják figyelmen kívül az előző korok eszmetörténeti és teológiai hatásait, de úgy látják, hogy egy bizonyos reformatori alapelv, bibliai motívum, illetve teológiai tétel sajátos értelmezéséből olyan szemlélet született, melyet ismerve egyértelműen eredeti írásmagyarázónak, illetve – a szó valódi értelmében vett – reformátornak tarthatjuk Kálvint.

174 Uo., 158; Kálvinnál: Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 43.

175 CO 6,250 (*De libero arbitrio contra Pighium*); Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 155.

176 „Érdekes fölfigyelnünk arra, hogy a Gánóczy Sándor által inspirált katolikus kutatás lényeges differenciát lát Kálvin és reformátor-társai között. A kiváló würzburgi professzor és tanítványa, S. Scheld úgy véli, hogy e különbség szándékos; megfogalmazásukban ahogy elhatárolta magát Kálvin Erasmustól, úgy határolta el magát Bullingertől is.”; Karasszon: *Módszertani problémák a Kálvin-kutatásban*, 82.

177 Gamble: *Current Trends in Calvin Research*, 104–105.

178 Bár Thompson szerint csupán azért érzékeljük Kálvin úgynevezett „függetlenségét,” mert sietve dolgozott; Thompson: *Calvin as biblical interpreter*, 66; idézi: Pitkin: *John Calvin and the Interpretation of the Bible*, 349.

179 „Kálvin forradalmasító rövidsége az exegézisben úgy mutatkozik meg, hogy a szó szerinti, grammatikai, skolasztikai és argumentációs elemzéseket közvetlenül kapcsolja hozzá a szöveg jelentésének magyarázatához.”; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 69.

180 Parker: *Commentaries on the Epistle to the Romans*, ix.

181 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 130. 159–160.

182 De Long: *Calvin as an Interpreter of the Bible*, 139–142.

A fenti gondolatokkal összhangban néhányan olyan reformátori alapelveket állítanak középpontba Kálvinnál, mint például a *solus Christus*,¹⁸³ a *sola Scriptura*,¹⁸⁴ ebből kiindulva a *tota Scriptura*,¹⁸⁵ vagy a hit szabályának elve,¹⁸⁶ és mintegy kísérletként próbálják meg ezen tételekre felépíteni hermeneutikáját.

A reformátori alapelveken túl konkrét bibliai-teológiai és teológiai-dogmatikai tételeket is megnevezhetünk, melyek alapját Kálvin közvetlenül az Írásban találja meg, és amelyek egyúttal vonatkoztatási ponttá is válnak számára az értelmezésben. A reformátori hagyomány így végérvényesen Isten ígétéhez – mint a gondolkodás fundamentumához – utalja vissza Kálvint, s ennek megfelelően válhat központi hermeneutikai elvvé értelmezésében egy olyan bibliai teológiai téma, mint például a szövetség.¹⁸⁷ Bár nem Kálvin találta fel a szövetségteológiai gondolkodást, mégis ő az első, aki egész teológiai gondolkodásában következetesen integrálja és alkalmazza is azt (Peter Lillback).¹⁸⁸ Willem van't Spijker elmondja, hogy Kálvin hermeneutikájának alapja a *tota Scriptura*, ugyanakkor ennek is határozott teológiai és hermeneutikai konzekvenciája a szövetség-teológiai szemléletű biblia-olvasás, illetve az Ószövetség átfogó teológiai szemlélete, exegézise.¹⁸⁹ Mások az ígélet és beteljesedés motívumát, illetve ebből adódóan a tipológiai szemléletet állítják Kálvin hermeneutikájának középpontjába.¹⁹⁰ Mivel a törvénynek és az evangéliumnak, s így a két szövetségnek is ugyanaz a lényege, ezért Kálvin szemében a törvény egyenlő az ígérettel (Hans W. Frei):

„Kálvin még Luthernél is sematikusabban gondolkodott, és tágabb összefüggést látott, mint pusztán egy átmenetet a törvényből az evangéliumba, az Ószövetségből az Újba, az üdvösség ígéletéből annak beteljesedésébe. Számára a történelmet, a tanítást és az élethez való útmutatást összetartja mindezek közös összetevője, a Szentírás megszövegezése, valamint a Szentlélek belső bizonyágtétele, mely a szövegen keresztül felkelti az olvasó és a hallgató hívő figyelmét.”¹⁹¹

183 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 5.

184 Békési: Kálvin hermeneutikája, 21.

185 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 136.

186 Starling: *The Analogy of Faith*, 5–19.

187 Spijker: Kálvin élete és teológiája, 118–119; Szűcs: Kálvin hermeneutikája, 102.

188 Lillback: *The Binding of God*, 311; idézi: Bartholomew: *Introducing Biblical Hermeneutics*, 87.

189 Spijker: Kálvin élete és teológiája, 118.

190 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 70–76; Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*, 19–20; Szűcs: Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája, 5–13.

191 Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*, 21 (saját fordítás).

L. Floor, Paul T. Fuhrmann és mások úgy beszélnek a kálvini hermeneutikáról, mint amely tulajdonképpen része a reformátor pneumatológiájának.¹⁹² Floor két tanulmányában is a Szentlélek központi szerepét hangsúlyozza Kálvinnál: egyrészt figyelmeztet, hogy a Szentlélekre hagyatkozással a reformátor egy régen elfelejtett, de nélkülözhetetlen szempontra hívja fel a figyelmünket a bibliamagyarázatban;¹⁹³ másrészt azt is elmondja, hogy Kálvin a hit személyes aktusa mellett a *fides quae creditur* hangsúlyát is megtartva, mindezekelőtt pedig a Lélek munkájára hagyatkozva ad választ az évszázadokkal későbbi Gerhard Ebeling és Ernst Fuchs hermeneutikai vívódásaira.¹⁹⁴

A fentiek mellett más teológiai témákat is látunk Kálvin írásértelmezésének közép-pontjában: Peter Opitz Kálvin megközelítését krisztologikus hermeneutikának nevezi;¹⁹⁵ T. H. L. Parker,¹⁹⁶ Gunter Haas¹⁹⁷ és James B. Krohn¹⁹⁸ trinitárius hermeneutikáról, illetve exegézisről beszél; R. Ward Holder pedig kifejezetten doktrinális hermeneutikáról.¹⁹⁹ Richard C. Gamble úgy vélekedik, hogy Kálvin teljességgel azokra a teológiai előfeltevésekre alapozta írásértelmezését és módszerességét, melyeket az Istenről és a Szentírásról mondott tanításában olvasunk. A Biblia megértésében és magyarázatában magának a Bibliának, azon belül is Pálnak a gondolkodásmódját kísérelte meg követni,²⁰⁰ s ezért a reformátor hermeneutikájának megértéséhez elsősorban a teológiáját (illetve antropológiáját és episztemológiáját) kell megvizsgálnunk.²⁰¹ Hasonló hangsúlyokat tart fontosnak néhány éve megjelent, nagy hermeneutikai munkájában Craig C. Bartholomew is: a kutató szerint Kálvin gondolkodását a teljes Szentírás határozza meg a maga sokszínűségében, ennek következményeként pedig a Biblia alapján megfogalmazott teológiai tanítás nemcsak az elmélyültebb bibliatanulmányozásban segíti őt, hanem ezt a tanítást Isten ígéje szüntelenül felül is írja (a korrekciót kifejező „szemüveg” képének megfelelően).²⁰²

192 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 24; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 9–10; Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 165–166; Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 109–111.

193 Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 165.

194 Floor: *Calviyn se hermeneutiek in vergelyking met Ebeling en Fuchs*, 106–107.

195 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 5.

196 Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 94.

197 Haas: *The Trinitarian Shape of Calvin's Theology*, 223.

198 Krohn: *The Triune God who speaks*, 61.

199 Holder: *Calvin as commentator on the Pauline epistles*, 252.

200 Gamble: *Calvin as theologian and exegete*, 58.

201 Gamble: *Current Trends in Calvin Research*, 104–105.

202 Bartholomew: *Introducing Biblical Hermeneutics*, 201; *Inst.* 1.14.1.

2.2.7. Összegző szempontok a kálvini hermeneutika kutatásához

Az említett kutatások általában Kálvin tanulmányainak egy-egy korszakában keresik a hermeneutikáját meghatározó hatásokat; emellett gondolkodásának komplexitását látva többen oda is eljutnak, hogy a teológiai tanításában találják meg írásértelmezésének alapjait. Gánóczy és Scheld például hangsúlyosan a humanista-retorikai gyakorlatból eredezteti Kálvin szemléletét, de végül kimondják, hogy a humanista gyakorlat a páli teológia előtérbe helyeződését eredményezte a reformátornál.²⁰³ Ha valaki platóni sugallatokat vél felfedezni Kálvin egy-egy teológiai gondolata mögött, akkor sem mondhatja, hogy Kálvin gondolkodása egészében platonista, hiszen – ahogy Szűcs Ferenc is fogalmaz – „a filozófia, melyben Kálvin ugyancsak járatos volt, legfeljebb csak bevezetésként marad meg a bibliai érveléshez.”²⁰⁴ Hasonló következtetésre jut Békési Sándor a poézis kálvini felfogásáról szóló tanulmányában,²⁰⁵ illetve Heiko A. Oberman is, amikor Kálvin első teológiai munkája, a *Psychopannychia* keletkezésének történelmi és eszmetörténeti körülményeit vizsgálja, és idéz a reformátortól:

„...azt tapasztaljuk, hogy Isten hatalma, nem pedig a mi emberi természetünk az, amely megengedi, hogy az örökkévalóságban is megmaradhassunk”²⁰⁶ – nem csak ebben a központi szakaszban, hanem az egész *Psychopannychiában* is azt látjuk, hogy azok a platonikus előfeltevések, melyek a vezető humanisták elméjét befolyásolták Firenzében és Párizsban, Ficino és Lefèvre d'Étaples körül, Kálvin számára kiindulópontot és olyan szókészletet jelentettek, melyeket tudatosan felülvizsgált és kritikusan átformált a bibliai beszédmód szabályának megfelelően.”²⁰⁷

A hit és a teológia tehát Kálvin számára a hermeneutikai érdeklődés irányát is meghatározza.²⁰⁸ A tudományos vizsgálódás és a hitbeli meggyőződés nála nem függetleníthető egymástól, az elsődleges szerepet mégis a hit tölti be, „a többi legfeljebb csak eszköz lehet az interpretációban,”²⁰⁹ főleg akkor, ha a tudományos vizsgálódás öncélúvá válik (ezért határolódik el Kálvin mind a spekulatív skolasztikus teológiától, mind a közömbös huma-

203 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 92–93.

204 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 98.

205 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 31.

206 „Sed dicimus, eius manu ac benedictione sustineri [...] experimentoque discamus, quoniam ex illius magnitudine, et non ex nostra natura habemus in aeternum perseverantiam.”; CO 5,222 (*Psychopannychia*).

207 Oberman: *Initia Calvini*, 141 (saját fordítás).

208 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 149; Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 86; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 2; Silva: *The Case for Calvinistic Hermeneutics*, 259.

209 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 75.

nista módszerektől²¹⁰). Torrance észrevételére – az őt ért kritikák ellenére – érdemes figyel-nünk: az eszmetörténeti hatásokon túl Kálvin fő hermeneutikai motivációja végérvényesen maga a Szentírás lett, s ennek oka – a skót teológus megfogalmazása alapján – az, hogy Kálvin (az ő gondolkodása, érdeklődése, akarata) az evangélium foglyává vált.²¹¹ Heiko A. Oberman visszafogottabban fogalmaz, de hasonló következtetést von le akkor, amikor a reformátor „hirtelen megtéréséről” szóló beszámoló alapján elmondja, hogy a reformátor ezen fordulat után nagyobb súllyal tekintett az evangéliumi oldal véleményére.²¹² Gánóczy és Scheld szerint a *subita conversio* elsősorban a minőségi változást jelöli Kálvin életében;²¹³ Németh Tamás megfogalmazásában pedig „megtérése olyan lelki élmény lehetett, amely mint bizonyosság mindig ott áll a teológiai megnyilvánulásai háttérében.”²¹⁴

Kálvin az előtanulmányaiból és képzettségéből adódóan gazdag eszköztárat hozott magával, s ezek nem veszítették el jelentőségüket és hasznukat a reformátor szemében. Gondolkodásmódjának alapjait mégsem ezek hatásában kell keresnünk, mert az értelmezés és a magyarázat végső döntéseiben maga az evangélium gondolatvilága határozza meg Kálvin előfeltevéseit, hermeneutikáját.²¹⁵ Torrance így foglalja össze megfigyeléseit:

„Nincs még egy reformátor, aki ennyire szigorúan és ilyen pontossággal alkalmazta volna Valla, Erasmus és Budé exegetikai és történeti módszereit, mint Kálvin, aki élete végéig alaposan tanulmányozta és magyarázta a Szentírást; de olyan sincs közöttük, aki ilyen teljességgel dolgozta volna ki azokat az episztemológiai következményeket, melyek a hit általi megigazulás evangéliumából természet szerint fakadnak; továbbá az egzakt ismerethez szükséges tudományos módszer kialakításához sem járult hozzá közülük senki olyan mértékben, mint Kálvin.”²¹⁶

Ez természetesen a legtávolabbról sem jelenti azt, hogy Kálvin elutasította volna az írás-magyarázati tradíciót, vagy valamiféle antiintellektualista álláspontot vett volna fel, mely mindennemű körültekintést és kontextuális vizsgálódást kizár a bibliaolvasásban. Kálvin esetében – lelkiismeretes, tudományos munkásságát látva – éppen az ellenkezőjét állíthatjuk. Azt azonban Holder nyomán kijelenthetjük, hogy Kálvin szerint még a hagyományt

210 Uo., 75.

211 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 154.

212 Oberman: *Initia Calvini*, 114–116.

213 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 73.

214 Németh Tamás: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 68.

215 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 161.

216 Uo., 155 (saját fordítás).

is (s így minden eszmetörténeti hatást) „a tűznek kell kipróbálnia” azzal, hogy azt a Szentírás mérlegére tesszük és a Szentlélek munkájára hagyatkozunk.²¹⁷

A kutatástörténet tanulságai alapján levonhatjuk a következtetéseket, és dolgozatunkat is elhelyezhetjük a kálvini hermeneutikát vizsgáló kutatások térképén. Teológiai-dogmatikai (rendszeres teológiai) megközelítésünk előfeltevésének megfelelően fenntarthatónak tekintjük azt az álláspontot, mely szerint Kálvin elégségesnek tartotta a Szentírást ahhoz, hogy a Lélek munkája nyomán önmagában nyújtsa hermeneutikai vonatkoztatási pontot önmagához.²¹⁸ Miközben a bevezetésben és az alapvetésekben meghatározott fogalmakkal és módszertannal dolgozunk, szem előtt tartjuk Muller figyelmeztetését is: Kálvin nem kívánt dogmatikai rendszert alkotni,²¹⁹ s így hermeneutikáját sem tudjuk strukturálisan felépíteni.

A célkitűzésünk felé vezető utat tovább árnyalja a bevezetőben már említett módszertani sokféleség, mely során egyes kutatók vagy Kálvin hermeneutikai jellegű megnyilatkozásaira összpontosítanak (az *Institutió*ban, kommentárok bevezetőiben, illetve a magyarázatok közbeni exkurzusokban), vagy pedig az Írás gyakorlati magyarázatában megnyilvánuló, sokszor kimondatlan, de mégis alkalmazott hermeneutikát tekintik vizsgálódásuk kiindulópontjának. Megállapíthatjuk, hogy a Szentírást hermeneutikai kiindulópontként tekintő szemlélethez az utóbbi megközelítés illeszkedik jobban, és vezet mélyebb felismerésekhez. Ha a Biblia a kiindulópont, akkor nem tekinthetünk el a kánonon belüli sokszínűségtől sem: más és más felismerésekre jutnak a kutatók, amikor a különböző könyvek, műfajok, illetve beszédmodok kálvini értelmezésére összpontosítanak. A reformátor valóban megkülönböztetve olvassa a történeti jellegű írásokat, és máshogy tekint a poézisre, a próféciára és a példázatra is; emellett arra következtethetünk, hogy akár még az eltérő műfajú bibliai részek alapján is megállapíthatunk olyan elveket, melyek általánosan és átfogó módon jellemzik Kálvin hermeneutikáját.

Dolgozatunk további részében tehát nem egy hermeneutikai rendszer, hanem egy organikus felépülő szemlélet bemutatására vállalkozunk; nem is egy felszínen, csupán elvekben érvényesülő megközelítést vázolunk fel, hanem a gyakorlatban, a konkrét bibliai helyeken is alkalmazott szemléletet, melynek központi szempontja egy olyan fogalom, mely Kálvin számára a teológia summáját, illetve a Szentírás tanításának összefoglalását és

217 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 181–183.

218 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 130.

219 Muller: *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 33–34.

célját is egyben kifejezi: ez a fogalom a *doctrina*. Azok a kutatók, akik Kálvin hermeneutikájának teológiai megalapozottságára figyelnek, rendszerint a *doctrina* fogalmát is hangsúlyosnak és elengedhetetlen elemnek találják a reformátornál²²⁰ – de vajon milyen következtetésekre juthatunk, ha Kálvin hermeneutikáját kifejezetten a „mennyei tanításnak” (*doctrina coelestis*), ennek a központinak és meghatározónak bizonyuló fogalomnak a fényében, illetve gazdag jelentéstartományának összefüggéseiben szemléljük? Kérdésünkre a következő fejezetben keressük meg a választ.

²²⁰ Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 101–117; d'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 129–143; Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 175–176; Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 74, 86; Spijker: *Kálvin élete és teológiája*, 119.

3. A *doctrina* hermeneutikai szerepe Kálvin írásmagyarázatában

3.1. A *doctrina* fogalma Kálvinnál

A *doctrina* igen gyakori fogalom Kálvin munkásságában. Herman J. Selderhuis holland Kálvin-kutató hívja fel a figyelmünket arra a megfigyelésre, mely szerint szinte nincs olyan oldal a reformátor kommentárjaiban és az *Institutió*ban, melyen ne szerepelne legalább egyszer a szó²²¹ – és nem azért, mert annyira általános értelmű lenne Kálvinnál ez a kifejezés. Sajnos ma szinte csak a „tantétel” jelentést értjük alatta, pedig a reformátornál önmagában állva és állandósult szókapcsolatokban is előfordul, meghatározott, de annál szélesebb jelentéskörrel (például *doctrina coelestis* – mennyei tanítás,²²² *sana doctrina* – egészséges tanítás,²²³ *doctrina evangelii* – az evangélium tanítása²²⁴). Amikor központi fogalmunk szempontjából vizsgáljuk a reformátor gondolkodását, nem egy negatív értelemben vett dogmatikusság tárul elénk, hanem egy nyitott, körültekintő, és egyszerre bibliai alapokon álló megközelítés. A *doctrina* nemcsak Kálvin teológiájának kulcsfontosságú eleme, hanem a Szentírásról alkotott szemléletében, a szöveg megértésének folyamatában is meghatározó fogalom számára.

3.1.1. A *doctrina* fogalma a 16. században

A *doctrina* fogalmának teológiai jelentőségét Victor E. d'Assonville vizsgálta a legátfogóbban Kálvinnál,²²⁵ és 2001-ben megjelent monográfiájában a kifejezés teológiatörténeti előzményeit is feltárta. Ezeket áttekintve megállapíthatjuk, hogy a *doctrina* szó jelentésköre a reformáció koráig fokozatosan formálódott és bővült: a 3-4. századi Lactantius a

221 Selderhuis: *Der Begriff »doctrina«*, 415.

222 CO 49,354 (1Kor 3,11).

223 CO 49,297 (*Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthos I., Argumentum*), 526 (1Kor 14,24), 529 (1Kor 14,29).

224 CO 49,305 (1Kor 1,1).

225 D'Assonville: *Der Begriff »doctrina«*, 201–202.

doctrina szóval fejezte ki a keresztyén hit tanításának összefoglalását.²²⁶ Ágoston az ige, az igehirdetés és a tanítás (*doctrina*) tartalmának lényegi azonosságát hangsúlyozta, illetve a keresztyén tanítást önmagában is egységesnek tartotta.²²⁷ Aquinói Tamás a *sacra doctrina* kifejezéssel határolta el a teológiát a pogány filozófusok metafizikájától.²²⁸

Erasmus teológiájának, gondolkodásának központi kifejezése a *philosophia Christi*, mely az intellektuális tartalmat meghaladva az egész keresztyén életről, illetve az egyedüli tanítómester, Krisztus – főként erkölcsi értelemben vett – követéséről szól. Ennek rokonértelmű kifejezése Erasmusnál a *doctrina Christi*.²²⁹ Luther – az ágostoni hangsúlyokat folytatva – mindenekelőtt az igehirdetést, de a reformáció korának hitvitáiból adódóan az igaz tanítást is a *doctrina* kifejezéshez kapcsolta (mindenekelőtt a megigazulásról szóló tanítást, majd pedig más Szentíráson alapuló hittételeket).²³⁰ Melanchthon és Bucer hasonló fogalmak szerint gondolkodott: a *doctrina* a hirdetett és az összefoglalt tanítást jelenti, mely az értelmi megismerést és az érzelmi elismerést egyaránt magában foglalja.²³¹

Zwingli felfogása még Luthernél is közelebb áll az erasmusi humanista *doctrina*-fogalomhoz (véli d'Assonville), és Krisztus tanítását, illetve az evangéliumot érti a kifejezés alatt, mely nem is önmagában foglalkoztatta a svájci reformátort, hanem az emberrel való találkozásában, szívben meggyökerezett igeként.²³²

A 16. században tehát a *doctrina* már általánosan ismert és használt fogalom volt a teológiai nyelvvezetben,²³³ s bár széles jelentéskörrel rendelkezett, d'Assonville meglátása szerint a szó értelme és teológiai jelentősége mégis egyértelmű maradt. Az igehirdetés (*kérügma*) és tanítás (*doctrina*) közötti különbségtétel még nem volt ismert ebben a korban, ugyanakkor a protestáns hagyomány – a *doctrina* jelentésgazdagsága ellenére – az előbbit egyre inkább Isten művének, az utóbbit pedig emberi cselekménynek kezdte tekinteni.²³⁴ Talán Kálvin az a teológus, akinél még megmaradhatott a *doctrina* fogalmának komplexitása, ám ezzel együtt a – sokakban hiányérzetet hagyó – egyoldalúságot is megtartotta abban a tekintetben, hogy a mennyei tanítást mindenestül Istennek tulajdonítja.

226 Uo., 36.

227 Uo., 37–38.

228 Uo., 39.

229 Uo., 39–40.

230 Uo., 41.

231 Uo., 43, 45.

232 Uo., 42.

233 D'Assonville: *Exegesis and Doctrina*, 378–379.

234 Ritschl–Sattler: *Systematic Theology*, 290.

3.1.2. A *doctrina* fogalma Kálvin teológiájában

V. E. d'Assonville az 1536-os *Institutio*, a pásztori levelek, Olivétan bibliafordításának előszava és az I. Ferenchez írt levél alapján kimutatta, hogy a *doctrina* Kálvinnál nem pusztán az intellektuális hittartalom, a tantétel leírását jelenti, mint napjainkban (bár kínálkozik ez a fordítási lehetőség, különösen az angol nyelven írók számára), hanem sokkal dinamikusabb fogalom.²³⁵ Amellett, hogy d'Assonville elhatárolódik William J. Bouwsma racionális értelmezést követő *doctrina* fogalmától,²³⁶ a másik véglet sem tűnik járható útnak: nem mondhatjuk, hogy a *doctrina* pusztán szubjektív érzés vagy ismeret lenne a reformátor gondolkodásában. Richard C. Prust például a *doctrinát* az isteni hatalom érzetének nevezi, és szerinte a kijelentést is csupán az emberi tapasztalatból eredezteti a reformátor.²³⁷ Kálvin valóban különös figyelmet fordít a személyesség megélésének lehetőségeire a hitben, ez azonban meglehetősen hiányos kép, és nem fedi le teljességében a fogalom teológiai vetületét.

A történeti áttekintés tanulságait látva megállapíthatjuk, hogy Kálvin a teológiatörténeti előzmények szinte mindegyikéből merít, ugyanakkor az árnyalatnyi különbségek miatt el is határolható elődjektől: nála a *doctrina* fogalma kevésbé filozofikus, mint Ágostonnál; valószínűleg kevésbé dogmatikus, mint Luthernél és Melanchthonnál;²³⁸ az életről szól, de kevésbé épül az etika köré, mint Erasmusnál.²³⁹ A kálvini *doctrina* fogalma a hívő megismerés, bizalom és engedelmesség kiindulópontja; jelentése teológiai szempontból inkább a pneumatológia felé mozdul, a Szentlélek munkája köré épül; célját pedig a Krisztussal hit által megvalósuló, személyes közösségben éri el.²⁴⁰

Victor E. d'Assonville monográfiájában a *doctrinát* Kálvin igeközpontú teológiáján belül helyezi el,²⁴¹ és kimutatja, hogy a fogalom magát a Szentírást, annak általános értelemben vett és központi tanítását jelenti, valamint a Krisztus-központúságot, a hit tartalmát, az evangéliumot, hitvallást, tantételt, kánont, de dogmát, illetve dogmarendszert is. Ezeken túl a helyes bibliamagyarázatra, az üdvösség hirdetésére (tanításon, katechézisen, igehirdetésen vagy lelkigondozáson keresztül), illetve a *proclamatióra* mint a kálvini igeteológia

235 D'Assonville: *Der Begriff "doctrina"*, 201–202.

236 D'Assonville: *Calvin as an exegete*, 134–135.

237 Prust: *Was Calvin a Biblical Literalist?*, 389.

238 Selderhuis: *Der Begriff »doctrina«*, 415; Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 101; Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 98; Evangélikus szempontból érthető módon vitatható ez az állítás; Reuss: *A Szentírás közepe*, 7; Itzész: *Christum treyben*, 20–21.

239 Compier: *The Independent Pupil*, 225.

240 Selderhuis: *Der Begriff »doctrina«*, 426.

241 D'Assonville: *Der Begriff "doctrina"*, 201.

csúcspontjára is vonatkozhat.²⁴² A *doctrina* tehát dinamikus fogalom: mint tanítás, egyszerre bír főnévi és verbális jelentéssel; egyrészt a tanítás tartalmi részére vonatkozik, másrészt a tanítás cselekményére, de a hit megvallására és az igaz kegyességre is. Átfogó értelemben a keresztyén ember egész életútját kifejezi,²⁴³ s ebből a szempontból a *doctrina Christi*²⁴⁴ fogalma Kálvin számára igen közel áll a humanista tanításeszményhez, különösen Erasmus lelakiségének központi felfogásához, a *philosophia Christi* gondolatához.

D'Assonville megfigyelését és részletes elemzését szinte művészi megfogalmazással készíti elő már a 20. század elején Émile Doumergue, amikor *Kálvin jelleme* című könyvében így fogalmaz:

„Ott van ez a szó: tan (*doctrina*). Egy munkájában, tizenkét egymást követő lapon tizenkétszer találkozunk vele – azonagy lapon négyszer. Nem is egyjelentésű szó ez a reformátornál. A *doctrina* jelent nála, igaz tant is, ám jelent leckét, buzdítást, tanácsot és szabályt is. Vagyis ennek a szónak önála nem csupán eszmei, logikai jelentősége van. [...] Szerinte az igaz tan mindig *egészséges*. [...] Kálvin a tanulást szintén a *doctrina* szóval fejezi ki.”²⁴⁵

Miután Doumergue meglátja központi kifejezésünk gazdagságát, annak következményeit is végigköveti a reformátor életművében: Kálvin legalább annyira volt misztikus, mint intellektualista;²⁴⁶ gondolkodását legalább annyira meghatározta Isten csodálata, mint az emberi ész; legalább olyan fontos volt számára a bizonyosság és a tapasztalat, mint a hitismeret.²⁴⁷ Ebben a kettősségben Doumergue olyan „dogmatikusságot,” azaz olyan gondolkodásmódot fedez fel, mely valójában „pragmatizmus,” azaz egyúttal jelenti „a lélek minden képességét [is], az éstől és az értelemtől kezdve egészen az érzések világáig.” Egy ilyen gondolkodásban nincs helye a fagyos tannak, csak a gyakorlati jelentőségű tanításnak, mely gyümölcsöt terem és hasznos.²⁴⁸ Ez a tanítás arról szól, hogy miként tudunk „megtanulni élni.”

„Az »egészséges tan«, úgymond, »az, amelyik egészséget ad minékünk«, amelyik »táplálja a lelkeket«, nem pedig afféle »üres szemlélődés, amely csak fitogtatásra

242 Uo., 201–202; D'Assonville: *Calvin as an exegete*, 135, 139.

243 D'Assonville: *Exegesis and Doctrina*, 381.

244 CO 52,386 (2Tim 4,3); Kálvin János magyarázata Pál apostolnak Timótheushoz írt leveleihez, 161.

245 Doumergue: *Kálvin jelleme*, 26–27.

246 Uo., 65.

247 Uo., 57.

248 Uo., 55.

való». A jó pásztor »az, aki életre buzdít.« – Ezenképpen az Írás is »haszonra való« s »haszon nélkül« nem is szabad foglalkozni vele.”²⁴⁹

A fentiek alapján dolgozatunkban is érdemes figyelni a *doctrina* fogalmának dinamikusságára, és ennek fényében megvizsgálunk Kálvin gondolkodásmódját. Hogy megfogalmazásainkban is megőrizzük a kifejezés igei és főnévi aspektusait, és megfelelően adhassuk vissza annak tág jelentéskörét, a magyar nyelvben találó megfeleltetésnek ígérkező „tanítás” szóval fordítjuk a fogalmat. Emellett a magyar teológiában is fontosnak tartjuk a kifejezés „történetét”: az 1562-es Egervölgyi Hitvallás a 186.2-es cikkelyében minden bizonnyal kálvini hatásra beszél mennyei tanításról (*doctrina coelestis*)²⁵⁰, melyet Kiss Áron 1881-ben „keresztyén tudománynak” fordított,²⁵¹ s Révész Imre is „őseink vallásos és teológiai szóhasználatának” nevezett.²⁵² A régies szóhasználat ellenére beszédes ez a fordítás is, ezért igyekszünk szem előtt tartani (különösen a 3.2.3.11. fejezetben). A *doctrina* értelmének megragadásához emellett segítséget nyújthat a „hitvallás” szó analógiája is, mely tartalmában és dinamikájában is közel áll központi kifejezésünkhöz: egyszerre tartalmazza a hittartalmat és a tanúságtevő attitűdöt.²⁵³ A *doctrina* kálvini fogalma is hasonló, és – mintegy gyűjtőszóként – igen gazdag jelentéstartományt felölel: egyaránt érinti az isteni és az emberi, a személyes és a közösségi, a rajtunk kívül álló és a bennünk megfogant, az elméleti és a gyakorlati aspektusokat. Joggal feltételezzük tehát, hogy a *doctrina* Kálvin hermeneutikájában is fontos szerepet játszik.

Hogyan foglalhatjuk össze a kálvini *doctrina* fogalmának lényegét? Reinhold Hedtke ekkleziológiai témájú művében kiemelt helyen tárgyalja a kifejezést, és hármas jelentéskörben helyezi el azt a reformátor teológiájában: egyrészt a kijelentés eseményét jelöli; másrészt a Szentírást és a bibliai tanítás összefoglalását; végül pedig az egyházi tanítást.²⁵⁴ Kálvin tehát sokféle kontextusban és értelemben használja a szót, mégis van egy olyan átfogó és komplex jelentése is,²⁵⁵ mely a szűkebb és a tágabb szöveggörnyezetet tekintve is határozottan kirajzolódik: eszerint a *doctrina* a Szentírásból megismerhető, megfogal-

249 Uo, 56.

250 Bucsay–Csepregi: *Confessio catholica von Eger und Debrecen*, 134.

251 Kiss: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, 245.

252 Doumergue: *Kálvin jelleme*, 26.

253 „...a Krisztus után szomjúhozóknak tanítást adok, neked pedig hitvallásként nyújtom át...”; Kálvin: *Institutio*, 15 (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek); „Ellenségeink azt kiáltozzák, hogy hamisan hivatkozunk Isten ígétére [...] Hitvallásunkat elolvasva, bölcsességeddel magad is megítheted, hogy ez [...] gonosz rágalom...”; Uo., 17; Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 62.

254 Hedtke: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, 41; idézi: Huijgen: *Divine Accommodation in John Calvin's Theology*, 173.

255 Huijgen: *Divine Accommodation in John Calvin's Theology*, 173.

mazható tanítás és tanulság, mely a elméleti és gyakorlati szinten is kifejti hatását Kálvin megközelítésében.

3.1.3. *Doctrina coelestis* és a Szentlélek iskolája

A *doctrina* fogalmának sokféle alkalmazása mellett külön kell foglalkoznunk a – minden bizonnyal legfontosabb – jelzős szerkezetével: a mennyei tanítással (*doctrina coelestis*). Ez a megjelölés egyszerre fejezi ki a *doctrina* eredetét, de a tanítás természetét, tekintélyét és útját is.²⁵⁶ A mennyei tanítás kifejezi, hogy ez a tanítás Istentől származik, Ő maga beszél, és Szentlelkével meg is érteti üzenetét. Mivel ez a tanítás mennyei és lelki, szükséges volt azt lejegyezni, mivel alapjaiban különbözik minden emberi tanítástól,²⁵⁷ mely az isteni igazságot – Kálvin megfogalmazása szerint – „sem megközelíteni, sem elérni, sem megragadni nem képes.”²⁵⁸ Továbbá: „Valamiféle isteni erő lüktet” benne, mely minden emberi erőfeszítésből származó eredményt és szépséget felülmúl;²⁵⁹ „...a Szentírásban a beszélő Isten nyilvánvaló jegyei ismerhetők fel, s ezekből látható, hogy tanítása mennyei.”²⁶⁰ Később megismétli ezt a gondolatát, és a Szentíráson belüli szabályos rendszerben, a részek közötti összhangban látja meg a Szentírás (és annak tanításának) rendkívüliségét.²⁶¹

A mennyei tanítás isteni eredetéhez hozzátartozik, hogy Isten titkos tanácsvégzéséből származik a világ kezdete óta; s amit eltervezett, az teljes világosságában Jézus Krisztusban teljesedett be. Erről a Róma 16,27 kálvini magyarázatában olvasunk:

„Az evangéliumot Jézus Krisztus hirdetésének nevezi, úgyhogy annak egész summáját kétségkívül magában foglalja Krisztus megismerése. Annak tanítását pedig a *titok kijelentésének* mondja; s ennek nemcsak arra kell szolgálnia, hogy még figyelmebbek legyünk e tanítás meghallgatására, hanem bele is kell vésnie lelkünkbe annak mindenekfelett való tiszteletét. Egyébként arra, hogy mily magasztos ez a titok, rámutat, amikor hozzáteszi, hogy a világ kezdetétől fogva annyi évszázadon át el volt rejtve. Nem dolyfös és nem dagályos ugyan az ő bölcsessége, amilyenre ennek a világnak a fiai kíváncsiaknak, akik éppen azért le is nézik; hanem a mennyei bölcsességnek azokat a kibeszélhetetlen és minden értelmet felülhaladó kincseit tárja fel,

256 Uo., 175.

257 Inst. 1.6.3.

258 Inst. 2.2.18.

259 Inst. 1.8.1.

260 Inst. 1.7.4.

261 Inst. 1.8.1.

melyeket – ha még az angyalok is ámulattal imádják – bizonyára egyetlen ember sem tud eléggé tisztelni és csodálni.”²⁶²

Idézetünkéből kitűnik, hogy a mennyei tanítás egész embert kíván, figyelmére és lelkére is hatással van. Békési Sándor hármasságát figyel meg a Szentírásan keresztül meggyőző Szentlélek munkájában: »elevenen hat rád« (*vivide te afficiat*), „átjárja szívedet” (*ita cor tuum penetrabit*) és „behatol agyadba” (*ita medullis insidebit*).²⁶³ A reformátor nem pusztán tantételek elfogadását tűzi ki olvasói elé a *doctrina coelestis* fogalmában, de nem is csupán érzelmi (vagy misztikus) megtapasztalást, vagy megváltozott cselekvést sürget. Ez az egyszerű, rendszerezett, világos tanítás²⁶⁴ mind tartalmában, mind gyakorlati következményeiben azt jelenti, amiről az evangélium szól.²⁶⁵

„De az apostol tagadja, hogy helyesen ismerték volna meg Krisztust azok, akik nem tanulták meg, hogy miután az óembert levetkőzték, amelyet megront a tévelygő vágyakozás, őt magát kell felöltetniük. Hamisan és jogtalanul dicsekednek tehát Krisztus ismeretével, bármennyire ékesen és gördülékenyen karattyolnak is olykor az evangéliumról. Az ugyanis nem a beszéd, hanem az élet tudománya; nemcsak értelemmel kell megragadni és az emlékezetbe elraktározni, mint a többi tudományágat, hanem akkor fogadjuk be igazán, amikor az egész lelket birtokba veszi, és szívünk legmélyebb érzésében talál helyet és erősséget. Akik tehát nem igazi keresztyének, azok vagy ne kérkedjenek már tovább a keresztyén névvel Isten sérelmére, vagy viseljék végre magukat a tanítómester, Krisztus tanítványaihoz méltó módon. Igen, mi a tanítást [*doctrina*] tesszük első helyre, ez hordozza vallásunk lényegét, mert ezzel kezdődik üdvösségünk; ám át kell áradnia keblünkbe, erényeink részévé kell válnia, és magához kell alakítania minket, hogy ne legyen számunkra gyümölcstelen.”²⁶⁶

Az *Institutio* harmadik könyvéből vett idézet szerint tehát a mennyei tanítás értelemmel felfogható, de nem csak intellektuális tartalom, s célja nem egy megragadható metafizikai dolog, objektum, hanem magával az élő Istennel való találkozás,²⁶⁷ Krisztus megismerése. A *doctrina* hatalommal bíró tanítás, melyben Isten atyai szeretettel fogadja a hívőt, de uralma alá is veszi, tulajdonképpen „az egész lelket birtokba veszi.”

262 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 376–377 (Róm 16,27).

263 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 42.

264 *Inst.* 3.6.1.

265 *Inst.* 3.6.2–3.

266 CO 2,504; *Inst.* 3.6.4.

267 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 116.

Az „élet tudományának” megismerését Kálvin a Mennyei Tanítómester és tanítványa-
inak kapcsolatában képzei el, ezért számtalanszor hasonlítja a megértés egész folyamatát
az iskola képéhez, az Írást pedig többször a Szentlélek, illetve Krisztus iskolájának ne-
vezi,²⁶⁸ „mely semmit sem mellőz, amit szükséges és hasznos tudnunk, így semmit sem
tanít, aminek ismerete ne válna javunkra.”²⁶⁹ Ez a kép egy pedagógiai szituációt, illetve
dimenziót feltételez a megismerésben, átfogó keretet adva a bibliai megalapozású herme-
neutikához.²⁷⁰ Peter Opitz hangsúlyozza: a *doctrina* fogalmának pedagógiai megközelítése
többet feltételez, mint pusztán tantételek összefoglalását; de még a pontszerű vagy indivi-
duális üdvigéretnél is tágabb jelentésű. Dinamikusságával eszkatológiai dimenziót teremt,
mely megmozdítja és a cél felé vezeti az embert. A teológiai fejtegetéseiben ezért Kálvin
sokszor használja az „út” képét is, melyen a tanítványok járnak. A *doctrina* ezzel együtt
magában hordozza a közösségi aspektust is: kijelöli a tanulás helyét, ahol a tanítást megis-
merik és elmondják – azaz a fogalom magát az egyházat is feltételezi.²⁷¹ A *doctrina* által
teremtett pedagógiai szituációban Isten kegyelmesen, a tanulók értelméhez alkalmazkodva,
a tanulókkal közösséget vállalva ülteti el a tanulni vágyó hívők értelmében és szívében a
mennyei tanítását.

A pedagógiai képet az erasmusi *doctrina Christi*, illetve *philosophia Christi* fogalmai
alapján humanista ihletettségű szemléletnek is tarthatjuk. Ezzel együtt Kálvin gondolko-
dasmódja a Szentírásból táplálkozik, és a Krisztussal megtapasztalt, bensőséges közös-
ségből fakad:

„Tartsuk hát magunkat ehhez: csak akkor világíthat nekünk az igaz vallás, ha
mennyei tanból [*doctrina coelestis*] ered, továbbá csak az képes egyáltalán megíz-
lelni az egészséges és helyes tanítást, aki a Szentírásból tanul. Tehát azzal kezdődik
az igazi megértés, hogy alázattal elfogadjuk azt, amit Isten a Szentírásban önmagáról
kinyilatkoztat. Az engedelmességből ugyanis nemcsak a tökéletes és teljes hit szár-
mazik, hanem a helyes istenismeret is.”²⁷²

A tanítást – mint életre szóló ismeretet – önmagában is bibliai fogalomnak tarthatjuk,
mely már az ószövetségi törvényfelfogásában ismert volt: a *tórah* a régiek számára is taní-
tást, útmutatást, az Isten ismeretéből származó tudományt jelentette, mely a szövetség

268 CO 23,9–10 (*Argumentum in Genesin*); Inst. 1.6.4; 4.17.36; Peres: *Kálvin írásestelmzése és írásmagyarázatai*, 67.

269 Inst. 3.21.3.

270 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 116.

271 Uo., 117.

272 CO 2,54; Inst. 1.6.2.

alapja, s így egyúttal életközösség is. Szűcs Ferenc a házastársi bensőséges kapcsolattal hozza összefüggésbe az ószövetségi törvényt, és olyan ismeretnek nevezi, melyben Isten embere gyönyörködik. Ebben az értelemben Isten törvénye az ige szinonimájának tekinthető.²⁷³

A Szentlélek iskolájában ezek szerint nincs elmélet és gyakorlat,²⁷⁴ hanem egyetlen mennyei tanítás, a *doctrina coelestis*. Kálvin teológiájában kétségkívül központinak tekinthetjük ezt a kifejezést.²⁷⁵ A *doctrina coelestis* a Szentháromság Isten és – az istenismeret fényében – az önmagunk ismeretének egészét jelenti, az „üdvös tanítást” és a „kegyesség szabályát”,²⁷⁶ tehát egyúttal azonos a Krisztusban gyökerező, újjáteremtett étellel, a megélt evangéliummal is. A leggyakorlatiasabb tan, és a tanhoz szüntelenül kapcsolódó gyakorlat.

3.1.4. Eddigi kutatások a *doctrina* hermeneutikai szerepéről

A *doctrina* hermeneutikai szerepét többen felismerték már Kálvinnál, ugyanakkor vagy csak érintőlegesen foglalták bele vizsgálódásukba,²⁷⁷ vagy nem merítették ki a kifejezés gazdag jelentésköréből adódó lehetőségeket, melyeknek köszönhetően kiderülhet, hogy a *doctrina* önmagán túlmutató hermeneutikai kulcsfogalom.²⁷⁸

Hendrik Willem Rossouw központi elemként tekint a *doctrina* fogalmára Kálvin hermeneutikájában, és többféle meghatározást ad a szóhoz: a Szentírás tartalma,²⁷⁹ üdvösséget szolgáló tanítás.²⁸⁰ Lényege szerint a *doctrina* nem más, mint Isten kegyelme,²⁸¹ illetve maga Krisztus.²⁸² A *doctrina* emellett – a fentiekben már említett – pedagógiai szituáció is, melyben a hívő a Szentlélek iskolájának tanulója lesz, és amelyben a Tanár személyes kapcsolatot ápol tanítványaival, és folyamatosan alkalmazkodik a tanítványok felfogóképességéhez.²⁸³ Rossouw megfogalmazása szerint a Szentírás belső harmóniája és összefüggései győzték meg Kálvint arról, hogy egyetlen *doctrina Dei* van, s a helyes megértés is ezt a *doctrinát* hozza felszínre.²⁸⁴

273 Szűcs: *Hitvallásismeret*, 126.

274 Esztétikai és filozófiai nyelven ugyanezt fogalmazza meg Békési Sándor is; Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 30–31.

275 *Inst.* 1.6.2; 1.7.4; 4.1.5; Neuser: *Calvins Verständnis der Heiligen Schrift*, 54; Opitz: *Scripture*, 240.

276 Neuser: *Calvins Verständnis der Heiligen Schrift*, 55; Huijgen: *Divine Accommodation in John Calvin's Theology*, 175.

277 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 104–117.

278 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 22.

279 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 157.

280 Uo., 161–162.

281 Uo., 158–159.

282 Uo., 160.

283 Uo., 157.

284 Uo., 176.

Peter Opitz Kálvin hermeneutikájáról írt monográfiájában külön fejezetben foglalkozik a *doctrina* kifejezésével (nem véletlen, hogy V. E. d'Assonville kitüntetett helyen említi ezt a művet²⁸⁵). Opitz úgy látja, hogy Kálvin humanista-retorikai háttérből érkezve, de teológiai motivációból eredően keresi a Szentírásban a hasznos tanítást (*utilis doctrina*).²⁸⁶ Kálvin írásértelmezését krisztologikus hermeneutikának nevezi, mely a valódi kegyességet a Krisztustól jövő,²⁸⁷ életet átformáló mennyei tanításból származtatja.²⁸⁸ A *doctrina* így teológiai értelemben Isten ígéjének jelentéséhez közelít, melyben Isten kijelenti magát, az emberi értelemhez alkalmazkodik, megértést és hitet munkál; sőt, egyszerre foglalja magában az üdvösség ígértét (*promissio*), a kegyes élet szabályát (*regula*) és az egyház tanítását, nevelését (*eruditio*) is.²⁸⁹

Thomas F. Torrance szerint a Szentírásban a biztos tanítást (*doctrina solida*) ismerjük meg, ugyanakkor ez a megismerés a tanulás és tanítás új módját követeli meg az embertől: aki bölcsességet szeretne szerezni Isten dolgaiban, annak le kell borulnia a kereszt alázatosságához, le kell mondania önmagáról és arról az emberi bölcsességről, melyet korábban magának és a világnak tulajdonított.²⁹⁰

R. Ward Holder is ismeri a *doctrina* kálvini értelmének sokszínűségét,²⁹¹ de megközelítésében elsősorban a dogma jelentésköre dominál. Ennek alapja, hogy a reformátor szemléletében ágostoni és páli gondolatok szintézisét²⁹² fedezi fel: „Kálvin doktrinális hermeneutikát követ, mely alapvetően tradicionális és konzervatív, és amely a keresztyén üzenet egyfajta ágostoni megközelítésének van alárendelve.”²⁹³ Az egyházatya példájából Kálvin megtanulta, hogy a jó bibliamagyarázatot az egyházban hűen megőrzött, de a Szentírásból eredő igaz tanításnak kell vezetnie;²⁹⁴ és ennek megfelelően a helyes megértést az Írás, a történelem és az egyház hermeneutikai körében képzei el.²⁹⁵

Arnold Huijgen szintén kulcsfontosságúnak tartja, és az isteni *accommodatio* tanításának gondolkörén belül értelmezi a *doctrina* fogalmát Kálvin hermeneutikájában. A holland

285 D'Assonville: *Der Begriff "doctrina"*, 21.

286 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 99.

287 Uo., 106.

288 Uo., 104–105, 114.

289 Uo., 113–116.

290 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 143.

291 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 22–23.

292 Holder: *Calvin's Hermeneutic and Tradition*, 107.

293 Holder: *Calvin as commentator on the Pauline epistles*, 250 (saját fordítás).

294 Holder: *Calvin's Hermeneutic and Tradition*, 107; Holder: *Calvin as commentator on the Pauline epistles*, 252.

295 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 274.

teológus Rossouw-hoz hasonlóan észreveszi a kifejezésből fakadó pedagógiai szituációt, melyben Isten mint tanár alkalmazkodik a tanulók felfogóképességéhez; ebben az iskolai környezetben pedig nem más a tananyag, mint a *doctrina*.²⁹⁶ A tanítás Kálvin számára a teológiai gondolkodás lényege, az „Egyház lelke,” maga az igehirdetés és az evangélium. Dinamikus kifejezés, mely elsődlegesen nem egy értelemmel felfogható dogmarendszert jelent, ugyanakkor nem is nélkülözi az intellektust: a kijelentés formáját, tartalmát és következményét egyaránt magában foglalja.²⁹⁷ Ezeken túl a *doctrina* alapvető sajátossága, hogy természet szerint építő a hívő közösség és egyének számára, így végeredményben Isten ígéletében ölt formát.²⁹⁸ Így válik a *doctrina* intellektuálisan felfogható, de egyúttal hittal és bizalommal is megragadható tanítássá.²⁹⁹

V. E. D'Assonville külön tanulmányban veszi sorra azokat a hermeneutikai tényezőket és alapelveket, melyek a *doctrina* kálvini fogalmából származtathatók: a Szentírás egységességéről szóló tanítást, a *sola Scriptura* és a *tota Scriptura* elvét;³⁰⁰ a Szentlélek kinyilatkoztató és megerősítő munkáját, illetve az annak nyomán megerősödő Krisztus-központúságot (a *doctrina Christi* értelmében);³⁰¹ a *simplex*, illetve literális értelem hangsúlyozását az allegorikus magyarázat helyett;³⁰² valamint az ekkleziológiai szempontot a Szentírás megértésében.³⁰³ A dél-afrikai teológus összegzése megerősíti vizsgálódásunk szándékát: érdemes mélyebben is feltárni ezen alapelvek összefüggéseit a *doctrina* fogalmával.

Kálvin szemléletét – annak átfogó jellege miatt – T. H. L. Parker, G. Haas és J. B. Krohn a „trinitárius” (és ebből kiindulva a „teológiai”) jelzővel határozza meg. Ez a megnevezés azért is találó, mert kifejezi a kálvini felfogás átfogó, Szentírásban gyökerező jellegét; globális és harmonizáló szempontját; valamint egyháztörténeti érzékenységét is.³⁰⁴ Bár ez a megközelítés a *doctrina* tartalmi részét hangsúlyozza, végeredményben érzékelteti a fogalom tág értelmezhetőségét is, mely – amint arra Krohn is rámutat – egyensúlyt teremt a szöveg, a szöveg jelentése, illetve alkalmazása között.³⁰⁵ A Szentháromság tanítása tehát

296 Huijgen: *Divine Accommodation in John Calvin's Theology*, 173.

297 Uo., 174.

298 Uo., 175.

299 Uo., 176.

300 D'Assonville: *Der Begriff "doctrina"*, 136.

301 Uo., 136–137.

302 Uo., 137–138.

303 Uo., 138–139.

304 Krohn: *The Triune God who speaks*, 63.

305 Uo., 63.

nemcsak Kálvin teológiai keretrendszerének ad struktúrát, hanem hermeneutikáját is közvetlenül meghatározza.³⁰⁶

Ha teljes mélységében nem is vizsgálja minden kutató a *doctrina* hermeneutikai szerepét Kálvinnál, sokan mégis észreveszik, hogy a reformátor a rendszerezett tanításnak is hangot ad, illetve a szöveg alapján konkrét dogmatikai tételekre is rámutat a Szentírás magyarázatakor. Spijker megfigyeli, hogy Kálvin „az egyes bibliai szövegeket minden alkalommal konkrét értelmük szerint magyarázza, de úgy, hogy közben az egész *doctrinát* is mindig megszólaltatja.”³⁰⁷ Don H. Compier,³⁰⁸ Erdős József,³⁰⁹ Bolyki János³¹⁰ és mások is hasonló kapcsolódást látnak Kálvinnál a Szentírás és a megfogalmazott tanítás között. Randall C. Zachman az 1Mózes 17,9-hez írt kommentár alapján így foglalja össze Kálvin megközelítésének lényegét:

„Amikor az *Institutió*ban előadja a kegyesség tanításának summáját, Kálvin a helyes tanítás sorrendjét követi, és felsorolja a lehető legtöbb kapcsolódó bibliai helyet az egyes témakörökhöz, illetve a témaköröket azon tanításnak rendje szerint rendezi, melyet Isten a Szentírás teljességében megmutat. Amikor a Szentírást magyarázza, akkor Kálvin az egyes bibliai könyvek kontextusát követi, s ezzel engedi, hogy a jelentés természetes módon, erőltetés nélkül bontakozzon ki a szöveg kontextusából. Miután Kálvin ilyen módon megállapítja a Szentírás helyes értelmét, a folytatásban gyümölcsöző tanítást von le abból a jelentésből, melyet a lelkészeknek kell tanítaniuk az egyetemes egyházban, és a gyülekezetek életére kell alkalmazniuk.”³¹¹

306 Uo., 56, 61.

307 Spijker: *Kálvin élete és teológiája*, 119.

308 Compier: *The Independent Pupil*, 225.

309 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 103.

310 Bolyki: *Kálvin, az egzegéta*, 194–195.

311 Zachman: *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian*, 64 (saját fordítás).

3.2. Kálvin hermeneutikai alapelvei a *doctrina* fogalmának tükrében

Ezen eredmények mellett, illetve a *doctrina* fogalom gazdag jelentéskörének ismeretében érdemes még teljesebben feltárni a mennyei tanítás jelentőségét Kálvin hermeneutikájában. A reformátor szemléletét nehéz rendszerbe foglalni, mert központi fogalmai, alapelvei összefüggéseikben alkotnak szerves egészt, „egymásra ható feszültségben” (Holder) állnak egymással.³¹² A *doctrina* fogalma ugyanakkor egy lehetséges „fogódzó” ahhoz, hogy megértsük, hogyan kapcsolódnak egymáshoz, hogyan fakadnak egymásból Kálvin hermeneutikai alapelvei. Amikor sorra vesszük ezeket a szempontokat, akkor különféle megvilágításokból közelítjük meg a Szentírást – mint Isten műalkotását – a reformátor szemével. Minden árnyalat más tónust emel ki, más hangsúlyokat érzékeltet. Egyes szempontok a szövegen belüli összefüggésekről és részletekről, mások a szöveg egészének egységességéről tanúskodnak. Mindegyikre igaz ugyanakkor, hogy elsősorban nem az exegézis módszereire vonatkozik, hanem az azt megelőző előfeltevésekre (bár ebből fakadóan az írásmagyarázatot is eredendően meghatározza). Vajon milyen megközelítéssel olvassa Kálvin a Szentírást? Mit gondol a megértés lehetőségeiről, útjáról?

Kutatásunk során világossá válik, hogy a *doctrina* fogalma Kálvin számára alapjaiban meghatározza a Szentírás olvasásának és megértésének útját. A reformátor alapelvei tulajdonképpen az egyetlen mennyei tanítás megismerése köré épülnek fel (abból erednek és arra mutatnak), melyet a Szentírás iskolájában, a Szentháromság Isten közösségében ismerhet meg a Szentlélek által megvilágosított hívők közössége. Az alapvetésekben kijelölt útnak megfelelően a következő fejezetekben ebbe az iskolai környezetbe lépünk be, és ezt a gondolkodási keretrendszert világítjuk meg, mindenekelőtt Kálvin írásmagyarázataiban.

³¹² Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 47; Holder hét ilyen lényegi alapelvet sorol fel monográfiájában: hierarchikus episztemológia, a Szentírás tekintélye, isteni alkalmazkodás (*accommodatio*), a Szentírás tanúságának egysége, az értelmezés célja, hermeneutikai kör, építés (*aedificatio*); Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 36; Holder: *Calvin as commentator on the Pauline epistles*, 251.

3.2.1. A Szentlélek belső bizonyágtétele

A Szentlélek belső bizonyágtételéről szóló tanítás kétségkívül központi helyet foglal el Kálvin hermeneutikájában. Már az *Institutio* gondolatmenetében is (a kijelentés útjáról és a megértés lehetőségeiről) olyan kulcsfontosságú vonatkoztatási pontként jelenik meg, mely minden további teológiai megértést lehetővé tesz.³¹³ „Olyan meggyőződésre kell szert tennünk, mely felülmúlja az emberi gondolkodást, döntést vagy magyarázatot. Ez pedig a Szentlélek titkos bizonyágtétele. [...] A Szentlélek tanúságtétele minden észérvet felülmúl” – mondja a reformátor.³¹⁴ Olyan nélkülözhetetlen tényező a Szentlélek munkája a Szentírás megértésében, mint amilyen az ihletettség során volt.³¹⁵ „Ugyanannak a Léleknek kell a mi szívünkbe is hatolnia, aki a próféták szája által szólt, hogy meggyőzzön: hűségesen adják át azt, amit Isten rájuk bízott.”³¹⁶ Ez a tétel adja a reformátor hermeneutikájának határozott pneumatológiai hangsúlyát;³¹⁷ Karasszon István megfogalmazásában „a Szentírás tekintélyének és magyarázásának végső kritériuma most már a Szentlélek lett.”³¹⁸

Ez a tanítás tisztázza az Írás önmagában való hitelességének, illetve a Szentlélekhez való viszonyulásának kérdését is: Kálvin a római egyháztól és az anabaptistáktól is elhatárolódik,³¹⁹ de – egyes kutatók szerint – még Luthertől is különbözik abban, hogy a magyarázati tekintélyt és a hitelesítő pecsétet nem az írott igében, hanem a Szentlélekben találja meg,³²⁰ meghaladva ezzel az önmagát magyarázó Biblia tételét is.³²¹ Tőkés István ugyanakkor nem meghaladottságról beszél: szerinte éppen a Lélek munkája teszi lehetővé, hogy az Írás önmagát magyarázza.³²² Végeredményként különös megállapítást tehetünk: az Írásból megismert Lélek adja a megértést az Íráshoz.³²³ Állításunkat ugyanakkor nemcsak paradoxonként, hanem a középponthoz egyre közelebb kerülő hermeneutikai körként (spirálisként) is felfoghatjuk: amint egyre jobban értjük Isten szavát, úgy egyre jobban megismerjük Istent; s amint megismerjük Istent, úgy megértjük az írott ígét is. Isten gyermekei „jól tudják magukról, hogy Isten Lelke nélkül nem láthatják az igazság fényét, de azt sem felejtik el,

313 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 3–4.

314 *Inst.* 1.7.4.

315 Kókai: *Kálvin hermeneutikája ekkleziológiája tükrében*, 88–89.

316 *Inst.* 1.7.4.

317 Kókai: *Kálvin hermeneutikája ekkleziológiája tükrében*, 88–89; Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 29.

318 Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 17.

319 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138.

320 Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 18.

321 Uo.; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 58.

322 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 116–117.

323 Kókai: *Kálvin hermeneutikája ekkleziológiája tükrében*, 88–89.

hogy az ige eszköz, mely által Isten szétárasztja a hívőkre a Szentlélek megvilágosító erejét.”³²⁴ Tehát nem az észérvek, hanem a Szentlélektől származó belső meggyőzés pecséti meg ellenállhatatlan módon az „igazság fényét” és a bizonyosságot az emberben.³²⁵ Ezért mondja Kálvin, hogy a Isten ígéje önmagát hitelesíti (αὐτόπιστος): „akiket a Szentlélek belsőleg megtanított, azok teljesen megnyugodtak a Szentírás felől, hogy az önmagában hiteles, és nem szabad sem bizonyítás, sem okoskodás tárgyává tenni; erről pedig a Lélek bizonyágtétele nyomán bizonyosodunk meg.”³²⁶ Isten tehát a tanúja a saját tanításának.³²⁷

Honnan származik a megértés? Kálvin szemében a megértés kiindulópontja és megvalósulása is a Szentháromság Isten munkája és szabad döntése.³²⁸ az Atya a kijelentő Isten; a Fiú Isten a testté lett kijelentés; a Szentlélek Isten pedig a kijelentés közvetítője és megerősítője.³²⁹ Kálvin globális Szentírás-szemléletét így joggal nevezhetjük trinitárius hermeneutikának. Érthető az is, hogy a reformátor számára a Szentlélek belső bizonyágtétele a kiindulópont, hiszen Isten elsőként a Szentlélek személyében találkozik az emberrel; Ő lágyítja és szelídíti meg az ember kemény és makacs szívét,³³⁰ valamint emlékezteti a hívőt Jézus szavaira (Jn 14,20; Jn 16,7–15). Nincs más esély az ember számára Isten igazságának megértésében: a Szentlélek az, aki Jézust, az Atyához vezető egyetlen Utat a megszólított ember szeme elé állítja.

Ki részesedhet a Szentlélek belső bizonyágtételében? Mivel Isten szuverén kegyelméből adatik, ezért lehetetlenség emberi feltételről beszélni. „Az embereknek lehetetlen...” (Mk 10,27) – s ez nem csak az üdvösség, hanem a megértés szempontjából is igaz. „Látjuk, hogy semmit nem hagy meg az embernek,”³³¹ hanem minden igaz megértést a Szentlélek hathatós munkájának kell tulajdonítani.³³² Amikor Kálvin a megvilágosodást kegyelemnek nevezi, bátran támaszkodik Ágoston gondolataira: „testi szemünket magunk nyitjuk fel, hogy lássuk a fényt, ám a lélek szeme, hacsak Isten meg nem nyitja, zárva marad.”³³³ Az ember szempontjából tekintve ugyanakkor mégis szorosan a megértéshez

324 *Inst.* 1.9.3.

325 *Inst.* 1.8.11; Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 42.

326 *Inst.* 1.7.5.

327 *Inst.* 1.7.4–5; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 258.

328 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 56 (2Kor 3,6).

329 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100.

330 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 53 (2Kor 3,3).

331 Uo., 54 (2Kor 3,5).

332 Uo., 55 (2Kor 3,6).

333 *Inst.* 2.2.25.

tartozik a Szentlélekért való könyörgés,³³⁴ Isten hatalmának elismerése és Isten dicsőségének keresése – még ha ezek is egészen Isten ajándékának tekinthetők. A megértés szinte egyet jelent az Isten előtti alázattal, a megismerést és bizalmat magában foglaló hittel,³³⁵ melyben „döntésünket és értelmünket teljesen alárendeljük” Istennek.³³⁶ Ebben a folyamatban a Szentlélek által megvilágosított ember – miután szembesült rászorultságával – Isten kegyelmében részesül: hitet, látást és hallást kap, de egyúttal Őszerinte való megértést is.³³⁷ Akik a megvilágosítás ajándékában részesültek, azok a Szentlélek iskolájának tanulóivá váltak,³³⁸ ahol a mennyei Tanító a megszentelő munkáját is véghez viszi hallgatóiban.³³⁹ A hitre jutás egyet jelent a határozott hermeneutikai szemléletváltással, melynek személyes megtapasztalásáról maga Kálvin is beszámol: „hirtelen megtérése” óta (melyről a Zsoltárok könyvéhez írt kommentár bevezetőjében olvasunk³⁴⁰) az engedelmességet és a taníthatóságot tartotta a helyes megismerés alapvető feltételének.³⁴¹ Kálvin hermeneutikájának központi állítása: Nem érti meg a Szentírást az, aki nem hittel és tisztelettel olvassa.³⁴²

„Mert sosem leszel eléggé felkészült az olvasására, ha nem tisztelettel, engedelmes-séggel és tanulékony-sággal közeledsz hozzá. A jogos tisztelet pedig csak abból születhet meg, ha megállapítjuk, hogy Isten beszél velünk, és nem halandó emberek. Péter tehát legfőképpen azt parancsolja, hogy a prófétálásoknak éppen olyan hitelt kell adnunk, mint Isten kétségtelen jövődöléseinek, mert ezek nem az emberek saját indíttatásából származtak.”³⁴³

Miről tesz bizonyosságot Isten Szentlelke? Kálvin válasza erre a kérdésre jellemzően két kérdéskört érint: a tekintély és a tartalom szempontját. A Lélek a Szentírás isteni szerző-

334 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 24.

335 *Inst.* 3.2.23; Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 163.

336 *Inst.* 1.7.5

337 Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 166; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 48; Niesel: *Kálvin teológiája*, 19.

338 *Inst.* 3.21.3; Peres: *Kálvin íráseértelmezése és írásmagyarázatai*, 67.

339 Compier: *The independent pupil*, 225.

340 CO 31,21 (*Commentarius in lib. Psalmorum pars I. Ps. I ad XC, Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*).

341 *Inst.* 1.6.2; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 264–266.

342 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 289.

343 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 324–325 (2Pt 1,20).

ségéről tanúskodik, annak tekintélyéről,³⁴⁴ hitelességéről,³⁴⁵ igazságáról,³⁴⁶ a kijelentés bizonyosságáról,³⁴⁷ a mennyei Szerző szándékáról.³⁴⁸

Tartalmi szempontból a Szentlélek nem vezet be semmilyen új doktrínát,³⁴⁹ hanem az örök mennyei tanításról, a Biblia helyes értelméről tesz bizonyosságot;³⁵⁰ ezenkívül megmutatja a két szövetség egységét,³⁵¹ Isten atyai jó szándékát, s mindezek megalapozását és célját, Krisztust³⁵² (már az Ószövetségben is³⁵³). Ez a bizonyágtétel túlmutat az elméleti megfontolásokon, mert élő módon és valóságosan ragyogtatja fel Krisztust a mindenkori hívők életében.³⁵⁴ Krisztus a Szentírásba „öltözik,” „hogyan látható mód jelenjen meg előttünk.”³⁵⁵ A Szentlélek tehát összeköti az írott szavakba foglalt tanúságot és az emberben felébredő bizonyosságot; azaz – Szűcs Ferenc szavaival szólva – „a Lélek munkája éppen abban áll, hogy a külső bizonyágtételt a belső bizonyágtételben megszólaltatja.”³⁵⁶

3.2.1.1. A *doctrina* és a Szentlélek belső bizonyágtételének összefüggése Kálvin írásmagyarázatában

Kálvin bibliai magyarázataiban is hűen ragaszkodik meggyőződéséhez, mely szerint a valódi megértés egyedül a Szentlélek belső bizonyágtételéből fakadhat. Több helyen a szentírók gondolatai között találja meg ezt a tételt, s ő szinte csak megismétli állításukat. Az 1János 5,6-ban például arról olvasunk, hogy ez a belső tanúság Jézus Krisztusról szól. Kálvin így foglalja össze János szavait: „...a Lélek bizonyágtétele teljes és valóságos bizonyosságot ad.”³⁵⁷ Az első korinthusi levélhez írt kommentárjában Pál szavaiból bontja ki a tanítás világos definícióját. „Azt sem ismerheti senki, ami Istenben van, csak Isten Lelke” – mondja az apostol (1Kor 2,11), s gondolatát így vezeti tovább Kálvin:

„...az evangélium tanítását [*evangelii doctrinam*] nem lehet másképp felfogni, csak a Szentlélek tanúságtétele révén [*spiritus sancti testimonio*]; illetve azok, akik a Szentlélektől ilyen tanúságtételt [*testimonium*] kapnak, azoknak annyira erős és szilárd

344 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 74; Peres: *Kálvin írástértelmezése és írásmagyarázatai*, 62.

345 Bruce: *The Canon of Scripture*, 250.

346 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 24; Compier: *The independent pupil*, 224.

347 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 24; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 48.

348 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 3–4.

349 *Inst.* 1.9.1; D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138.

350 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 87.

351 Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 273; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 46.

352 Compier: *The independent pupil*, 224.

353 Peres: *Kálvin írástértelmezése és írásmagyarázatai*, 62–63; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 45.

354 *Inst.* 1.9.3.

355 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 231 (Jn 1923).

356 Hegedűs: *Kálvin teológiája*, 31.

357 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 217 (1Jn 5,6)

lesz a bizonyosságuk [*certitudinem*], mintha saját kezeikkel tapintának [*si manibus palparent*], amit hisznek, mert a Lélek hűség és kétségbevonhatatlan tanú.”³⁵⁸

Különös megfogalmazásban jelenik meg itt a Lélek tanúságának gondolata: az olvasóban – kiszolgáltatottsága ellenére – olyan bizonyos (szinte érzékelhető és megtapasztalható) megismerés születhet Isten kegyelméből, melyben Isten már-már kézzel tapintható valóság lesz számára. Más szavakkal, de szintén az emberi érzékelés és tapasztalat fogalomkészletét használva ismétli meg e helyen Kálvin az *Institutio* gondolatát: a megvilágosított ember „e meggyőződésből sokkal többet megért, mint amikor valamit emberi képességével érzékel.”³⁵⁹ Ez a bizonyosság pedig azért „erős és szilárd”, mert a Szentlélek „hűség és kétségbevonhatatlan tanú.” Mindezek mellett érdemes megfigyelnünk, hogy az említett helyeken Kálvin a tanúságtétel tartalmaként a *doctrinát*, az evangélium tanítását nevezi meg.

Máshol a magyarázatot alátámasztó érvelésében alkalmazza a Lélek tanúságának tételét: ha a Szentlélek hitelesítette a feltámadásról tanúskodó asszonyok híradását; ha az Ő bizonyágtétele alapozta meg a szentírók, illetve az evangéliumi tanúk megbízhatóságát, akkor ugyanígy az olvasó bizonyosságát is Ő adja:

„Egyébként, ha az asszonyoknak látszólag nem is olyan nagy a hitelességük, mindazáltal ha megfontoljuk, hogy a Szentléleknek mekkora ereje támogatta őket a kísértés ellen, akkor nincs ok arra, hogy ingadozzék a hitünk, amely meg fog nyugodni Istenen, a bizonyosság valódi szerzőjén.”³⁶⁰

A bizonyosság tárgya ismét az evangélium tanítása: Jézus feltámadása. Látható tehát, hogy Kálvin központi hermeneutikai tétele erőtelen és megalapozatlan lenne a tartalmi megalapozás nélkül. A belső meggyőzésben részesedő ember számára Isten Szentlelke lesz a legfőbb tekintély, az általa megerősített bizonyosság pedig nem más, mint az evangélium tanítása (*doctrina evangelii*), a mennyei tanítás (*doctrina coelestis*). A Lélek munkájának köszönhetően a hívő meggyőződhet róla, hogy a bibliai tanítás nem emberi bölcsesség, hanem tartalom és tekintély szempontjából is mennyei, Istentől eredő *doctrina*.³⁶¹ Felismerheti, hogy a *doctrina coelestis* egyedül a Szentírásban található meg – de ott megtalálható!³⁶²

358 CO 49,341 (1Kor 2,11); Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 70.

359 *Inst.* 3.2.14.

360 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 161 (Mt 27,55).

361 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 252; Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 83.

362 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 248.

Kálvin összefoglalása szerint kettős ismeret rejlik az igében: az első az Istenről való megbizonyosodás, a második Isten munkáinak ismerete. Ez az ismeret ugyanakkor nem elvonatkoztatott tanítást jelent (*in abstracto*), hanem azt, hogy Isten hozzánk fordult Krisztusban:³⁶³ „Istent úgy ismerjük meg, mint irgalmas Atyánkat, aki Krisztus által megbékélt velünk, Krisztust pedig igazságul, megszentelésül és életül adta nekünk.”³⁶⁴

A *doctrina* fogalma tehát tartalmi szempontból határozza meg a *testimonium Spiritus Sancti internum* tételét. A Szentírásban kibontakozó mennyei tanítás arról számol be, hogy mit tesz Isten az emberért és az emberben; ennek az elvégzett műnek pedig része a Szentlélek munkája, belső bizonyágtétele is. Emellett a Szentlélek megvilágosítása nemcsak része a mennyei tanításnak, hanem lényegében azonos is azzal a mozzanattal, melyet a *doctrina coelestis* elsajátítása jelent. Érthető tehát, hogy amikor Kálvin összefoglalta a keresztyén tanítást, ő is a Lélek tanúságában látta megalapozva a hit megismerésének minden lehetőségét. Az Isten szerinti megértés feltételét egyszerre látja a tanítás mennyei eredetében (erre vonatkoznak a „mennyei tudomány,” a „lelki tanítás” és az „Isten titkai” kifejezések), valamint az ember vakságának megszüntetésében; s ennek az ellenkezője is igaz: a Lélek megvilágosítása nélkül hiábavalóságokat ismerünk meg, és vakok is vagyunk.

„Ezért tekinti a világ bölcsességének mindazt a tudást, amire a Szentlélek megvilágosítása nélkül jut el az ember. Minderről azt mondja, hogy Isten bolondsággá teszi, vagyis ostobaságra kárhoztatja. Ezt kétféleképpen lehet érteni. Egyrészt, ha az ember nem támaszkodik az igaz bölcsességre, csak pusztá hiábavalóság mindaz, amit tud és megért; másrészt az ilyen tudás épp annyira képes a lelki tanítást megérteni, mint a vak ember szeme a színeket megkülönböztetni. Ezt a kettőt tehát jegyezzük meg alaposan mindenféle tudás kapcsán: egyrészt, ha hiányzik Krisztus mennyei tudománya, akkor a tudomány összes ismerete csak elszálló füst, másrészt az ember önmagában, minden éleslátásával együtt is, éppoly ostoba Isten titkainak megértésére, mint amennyire alkalmatlan a számár a cimbalmozásra.”³⁶⁵

Ha megfigyeljük Kálvin érvelésének logikáját, akkor a Szentlélek megvilágosítása ezen a helyen egyrészt az igaz bölcsességgel, Krisztus mennyei tudományával azonos; másrészt azt is állíthatjuk, hogy az ember csak a Lélek munkája nyomán képes meglátni és felis-

363 Parker: *The Doctrine of the Knowledge of God*, 45, 81–82.

364 *Inst.* 3.2.2.

365 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 47–48 (1Kor 1,20).

merni a mennyei tudományt. Kálvin kemény szavakkal, mégis következetesen fogalmaz: úgy látja, hogy Pál mindenféle emberi tudományt és megismerést haszontalannak tart, amennyiben azok nem illeszkednek a mennyei tudomány által megszabott (illetve lehetővé tett) keretekbe. Nem a világi tudományok leértékeléséről van itt szó, hanem éppen azok felértékeléséről és lehetőségeiről az Isten által biztosított mennyei perspektívában.

Akár ismeretelméleti megalapozásnak is tekinthetjük Kálvin teológiájában az általa többször hangoztatott meggyőződést: Isten országának ügyében és a lelki megértésben „még a legkiválóbb szellemű emberek is vakabbak a vakondnál.”³⁶⁶ Az ember képtelenségét, kudarcra ítélt megismerését ugyanakkor Isten Szentlelke (végtelen bölcsességével és mennyei tudományával) éleslátással, és a megértéshez szükséges érzékszervvel ruházza fel. Isten ígéje felkelő napként ragyog a földre, az embereknek mégsem származik hasznuk belőle mindaddig, „amíg szemet nem ad, vagy szemüket meg nem nyitja ő maga.”³⁶⁷ A „lelki szemek” megnyitásának célja pedig nem más, mint az evangélium megértése:

„Mert ahogy Isten, a világ alkotója ránk árasztja a nap fényét, és szemeket ad, hogy felfogjuk azt; éppúgy a Megváltó a Fiú személyében az evangéliummal ad nekünk világosságot, de miután vakok vagyunk, ez hiábavaló lenne, ha Lelke által meg nem világítaná értelmünket is.”³⁶⁸

A tanítás és a hit Istentől ered, ezért a *doctrina* fogalma az önkényes értelmezésektől is elhatárolja a belső meggyőződés során szerzett bizonyosságot. (Kálvin hermeneutikájának episztemológiai megfontolásaival már egy külön tanulmányban foglalkoztunk, melynek eredményei összecsengenek eddigi felismeréseinkkel, és részben dolgozatunk gondolatmenetében is megjelennek.³⁶⁹)

3.2.1.2. A Lélek megvilágosítása mint szótériológiai esemény

Mivel a megértés mozzanata a Szentírás kontextusában, azaz tanításának teológiai-pneumatológiai keretén belül kap helyet, ezért kimondhatjuk, hogy Kálvinnál a valódi megértés szótériológiai esemény. A szótériológia objektív oldalának nevezhetjük – Sebestyén Jenő különbségtételét követve³⁷⁰ – Krisztus váltságművét, mely az embertől függetlenül, rajta kívül megy végbe, szubjektív oldalának pedig az emberben elvégzett megújító, újjáteremtő

³⁶⁶ Inst. 2.2.18.

³⁶⁷ Inst. 2.2.21.

³⁶⁸ Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 75 (2Kor 4,6).

³⁶⁹ Czernák: *Episztemológiai megfontolások Kálvin hermeneutikájában*, 73–85.

³⁷⁰ Sebestyén: *Református Dogmatika III.*, 1.

munkáját Szentlelke által.³⁷¹ A megváltás objektív szempontból már elvégzett, befejezett esemény, az ember személyes életében ugyanakkor még megfigyelhető egy folyamat, mely az újjászületéstől kezdődően végigvezet a megszentelődés útján. Ezt a folyamatot nevezhetjük a szótériológia szubjektív oldalának, melyben központi helyet kap a lelki megértés mozzanata.

A megértés tehát elválaszthatatlanul része az emberben végbemenő megújulásnak, az *illuminatio* (megvilágosodás), a *regeneratio* (újjászületés) és a *sanctificatio* (megszentelődés) isteni kegyelmének. Lelki értelemben a gondolkodásnak és az akaratnak is meg kell halnia önmagának, és fel kell támadnia Krisztusnak (Kol 3,1). Ennek alapján a *doctrina*, a mennyei tanítás is kulcsfontosságú szerepet játszik a Szentlélek megvilágosító munkáját hangsúlyozó szemléletben: a megértés Kálvinnál teológiai esemény, melyben a *doctrina* mind a tartalom, mind a megvalósulás szempontjából magyarázza a Szentlélek munkáját. A megváltás eseménye az ember hitében és megértésében is végbemegy. A *doctrina coelestis* tehát az egész keresztyén tanításra kiterjeszti a Szentlélek által kimunkált megértést: ezért beszélhetünk arról, hogy a megértés a Szentháromság Isten műve, a kegyelem és az ítélet beteljesedése; ennek fényében következtet Peter Opitz arra, hogy a megértés Kálvinnál a kegyelmi kiválasztás tanításában gyökerezik. Akit Isten kiválaszt, annak megadja Igéjének világosságát is, közelebb vonja magához³⁷² – ezzel pedig arra ösztönzi őt, hogy minden igaz megértést a Szentlélek hathatós és kegyelmes munkájának tulajdonítson.

A személyes szótériológiai esemény részeként a Szentlélek úgy erősíti meg az embert, hogy a megértés, illetve a hittartalom szempontjából is kiigazítja őt: „...gyengeségünket vagy – amint mondják – fogyatékoságunkat azzal gyógyítja Isten, hogy hitetlenségünket kiigazítja, és a Szentlélek által megerősít minket. Ebből következőleg magasztaljuk őt szilárd és állhatatos hittel.”³⁷³ A megértés ugyanakkor mégsem csak racionális folyamat, hanem a Szentlélek munkája nyomán egyúttal hívő bizonyosság is: „ezt az ítéletet [tudniillik azt, hogy Isten helyet készít nekünk halálunk után] nem az emberi értelem hozza, hanem a Szentlélek kinyilatkoztatása adja: ezért ez a hívők sajátja.”³⁷⁴ Kálvin finoman hangolt egyensúlyt tart a megbizonyosodás érzelmi és értelmi oldala között, s így az igaz meg-

371 E kettéválasztás nem minden esetben alkalmazható a bibliai megfogalmazásokra (pl. Gal 2,20; Kol 2,14; Zsid 10,14), mégis sokat segíti vizsgálódásunkat.

372 *Inst.* 1.6.1; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 112–113.

373 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 34 (2Kor 1,21).

374 Uo., 84 (2Kor 5,1).

értésnek végül egyszerre válik elengedhetetlen alkotóelemévé az alázat, az önmegtagadás, az önismeret, valamint a Szentírás csálhatatlanságának ismerete:

„Mindazáltal, nem azt kívánom, hogy az ember meggyőződés nélkül ismerje be mindezt, vagy hogy úgy vegye fel az igaz alázat igáját, hogy elfordul képességeitől, ha még vannak, hanem azt akarom, hogy vessen véget az önszeretet és az elsőbbségvágy nyomorúságának (mely annyira megvakította őt, hogy a kelletténél többnek gondolja magát), és a Szentírás csálhatatlan tükrében hamisítatlanul lássa meg önmagát.”³⁷⁵

3.2.1.3. Megelevenített betű a kegyelemről és ítéletről szóló mennyei tanításban

Szűcs Ferenc megállapítja, hogy Kálvin a Szentlélek bizonyágtételének tanításával szinte szükségszerűen alapozta meg a protestáns bibliatan olyan jellemző kérdésköreit, mint például a barthi megkülönböztetést az Ige és Szentírás között, vagy a krisztusi kettős természet analógiáját.³⁷⁶ Kálvin valóban kimondja, hogy a Lélek ad erőt a Szentírás szavainak, Ő teszi élővé azokat:³⁷⁷ „a Szentlélek megvilágosítása nélkül az ige semmit sem tehet”,³⁷⁸ valamint: „Az ige csak akkor válik teljesen bizonyossá számunkra, ha a Lélek bizonyágtétele azt megerősíti.”³⁷⁹ Az Írás és a Szentlélek kálvini viszonyának leírásakor Peter Opitz szintén Barthra hivatkozik, és már a reformátornál megtalálja azt a hangsúlyt, mely szerint a Biblia csak azok számára válik Isten igéjévé, akiket belsőleg meggyőzött a Szentlélek, azaz taníthatóvá váltak, és ezért hittel olvassák Isten szavát.³⁸⁰ Wilhelm Niesel hasonlóan értelmezi a reformátor gondolatait:

„a Biblia szava – hacsak meg nem elevenedik – holt és erőtlén dolog marad számunkra. De ez nem azt jelenti, mintha a Szentléleknek csupán mibennünk kellene munkáját elvégeznie, hogy az Írást helyesen foghassuk fel. Nem! Magának az írott szónak is meg kell elevenednie.”³⁸¹

Vajon Kálvin milyen értelemben tartja a Szentírást élő igének és – ezzel szemben – holt betűnek? Az *Institutio* és a kommentárok kijelentéseiből arra következtethetünk, hogy

³⁷⁵ *Inst.* 2.2.11

³⁷⁶ Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100.

³⁷⁷ Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 167; Hegedűs: *Kálvin teológiája*, 33.

³⁷⁸ *Inst.* 3.2.33.

³⁷⁹ *Inst.* 1.9.3.

³⁸⁰ Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 260; McNeill: *The Significance of the Word of God for Calvin*, 133, 145.

³⁸¹ Niesel: *Kálvin teológiája*, 25.

Kálvin az olvasó szemszögéből tekintve, és a hit szempontjából beszél „halott” és „élő” Írásról. Az olvasó saját hitetlenségével teszi halottá önmaga számára Isten igéjét; tehát az olyan szív számára halott, melyet nem világosított meg a Szentlélek.³⁸² „Tényleg halott az a betű, amelyet csak a fül hall, de a szív érintetlen marad.”³⁸³ Illetve: „Ámbár az sem elég, hogy Isten igéje világítson elébünk, ha ugyanakkor nem világosítja meg szemünket a Szentlélek, mert nélküle teljes napvilágnál is vakon botorkálnánk.”³⁸⁴ A sötétség és a homály mindenekelőtt nem a Szentírás jelzője, hanem az emberi hitetlenségé és a vakságé,³⁸⁵ s ebből fakadóan az *Institutio* 1.7.9. fejezete nem is önmagában az írott kijelentésről, hanem a bibliai tanítás tekintélyéről szól az emberrel való találkozásában (Peter Opitz).³⁸⁶

Azt állítottuk, hogy Kálvin az olvasó szemszögéről beszél. Miért mondja mégis Niesel, hogy a Szentléleknek nemcsak bennünk kell munkálkodnia, hanem „magának az írott szónak is meg kell elevenednie”? Niesel itt a törvény megelevenítéséről szóló kálvini helyeket idézi, például a második korinthusi levél magyarázatát: „Amit pedig a törvényről mond, az egész Szentírásra vonatkozik, melyet fonákul elcsavarnak és megrontanak, ha nem az egyetlen céljára, Krisztusra irányul.”³⁸⁷ Igazat adhatunk Nieselnek: a megelevenített betű gondolatkörét nem választhatjuk el a páli törvénytől, hiszen mindkét esemény (a Lélek bizonyágtétele és a törvény megelevenítése is) az életet adó és a halált okozó tanításról szól, azaz ilyen értelemben a törvény és az írott betű funkciója Kálvin számára egy és ugyanaz. Mivel a törvény vádlottként állítja az embert Isten elé, ezért az „a kárhoztatás és a halál szolgálata.”³⁸⁸ Niesel megállapítása abban a tekintetben is figyelemre méltó, hogy Kálvin szemében a törvény speciális probléma: a törvény „élő” és „halott” kategóriái nemcsak az olvasó szempontjából, hanem tartalmi-teológiai szempontból is árnyalt magyarázatot kívánnak. Isten parancsolata ugyanis a tartalma (az ember elé állított elvárások) miatt hordoz kárhoztató, ítélő és halált hozó funkciót, ezért az evangéliumnak kell megelevenítenie azt – tulajdonképpen újra kell értelmeznie a törvényt. Amikor azonban Krisztusra vonatkoztatjuk, akkor a törvény ítélet helyett gyönyörűséggé, ajándékká és ígéretté válik.

382 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 194.

383 *Inst.* 1.9.3.

384 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 67 (Jn 12,16).

385 *Inst.* 3.2.33; Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 80 (Zsid 4,13).

386 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 248

387 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 63 (2Kor 3,16); Niesel: *Kálvin teológiája*, 25.

388 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 58 (2Kor 3,7).

Niesel tehát olyan mozzanatot emel ki érvelésében a törvény kálvini megértéséből, mely valóban az „írott szóban” kifejezett teológiai tartalomra, lényegre mutat. Abban a tekintetben ugyanakkor nem következetes Niesel érve, hogy a reformátor végeredményben mégsem önmagában az „írott szó”, hanem az olvasó viszonylatában nevezi a törvényt élőnek vagy halottnak: a törvény ugyanis önmagában szent, igaz és jó (Róm 7,12; 1Tim 1,8), és csak az Isten nélküli ember számára válik halált hozóvá. „Különbséget kell tennünk a törvény természete és a mi vétünk között”³⁸⁹ – mondja Kálvin – „a törvény nem a maga lényegéből folyóan árt nekünk.”³⁹⁰ Igaz, hogy Krisztustól elszakadva „léleknélküli holt betűtömeggé válik,”³⁹¹ ugyanakkor ez a teológiai szempontú megállapítás továbbra is az emberrel való kapcsolatában, okozatában és hatásában érvényes – mint ahogy azt a Szentírásról általánosságban is elmondtuk: „A törvény tanítása a betű, de nemcsak mint holt tanítás, hanem mint a halál oka is. [...] a törvény a bűnnek és a halálnak szolgálata és betű, amely megöl. De mihelyt megeleveníti Krisztus, már valóban illik rá mindaz, amit Dávid említ.”³⁹² Rendkívüli megállapítás ez, melyben egységbe fonódhat az Ó- és Újszövetség, a törvény és az evangélium: Isten törvénye – Dávid számára – megelevenítő, megvilágosító, bölccsé tevő ajándék (Zsolt 19,8–9). Békési Andor megfogalmazásában: „az »ölés« nem Isten adta, hanem a bűnös emberrel való találkozásban jelentkező sajátsága a törvénynek.”³⁹³

Ugyanez a találkozás és hatás igaz a Írás szavára is, melyet Kálvin – a törvényhez hasonlóan – inkább hatásában („erejében és eredményében”³⁹⁴), nem pedig lényegi minőségében vizsgál,³⁹⁵ s ennek függvényében nevezi élőnek vagy halottnak: „Isten ígéje, amíg csupán a száj hirdeti, halált okoz, s csak akkor lesz megelevenítő, ha befogadja a szív.”³⁹⁶ Nem véletlen tehát, hogy Kálvin a „törvény” szó alatt több helyen is az egész Szentírást érti.³⁹⁷

Bár Kálvin is beszél halott betűről, mégis elítéli azokat a rajongókat, akik Isten ígését halottnak nevezik: „...megvetik a Szentírás olvasását, és kinevetik azok egyszerűségét, akik, úgymond, még követik a halott és gyilkos betűt.”³⁹⁸ Az Írás és a Szentlélek különválasztása

389 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 175 (Róm 7,10).

390 Uo., 175 (Róm 7,10).

391 Niesel: *Kálvin teológiája*, 25.

392 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 63 (2Kor 3,17).

393 Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275.

394 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 57 (2Kor 3,6–7).

395 Potgieter: *A Brief Characteristic of Calvin's Theology*, 37.

396 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 57 (2Kor 3,6–7).

397 Uo., 63 (2Kor 3,16).

398 *Inst.* 1.9.1; 1.9.3.

azért erőltetett igyekezet, mert Isten „kölcsonös kötelékkel” kötötte össze őket; ez az állítás ugyanakkor nem korlátozza a Lelket, hiszen a „kötöttség” Isten tulajdonsága: Ő sohasem változik, mindenkor megegyezik önmagával. Ő a Biblia szerzője, sőt, az ígében – a Szentlélek igaz képmásában – Isten arcát szemlélhetjük, benne a Szentlelket önmagával mérjük, önmagában vizsgáljuk.³⁹⁹ A második korinthusi levél magyarázatában Kálvin már nem a rajongókat, hanem az alexandriai írásmagyarázati iskola – főként Órigenész – követőit bírálja, akik megpróbálják szétválasztani az Írás betűjét a lelki értelmétől, s a betű szerinti értelmet halottnak nevezik: „Ennek pedig az a rendkívül veszélyes állítás lett a következménye, miszerint a Szentírás olvasása mindaddig haszontalan, sőt ártalmas, amíg allegóriákká nem alakítják. Ez a tévedés aztán sok bajnak lett a forrása...”⁴⁰⁰

A problémakört bővíti, hogy Kálvin – az olvasó befogadásának szempontjából – nemcsak az Írásról és a törvényről, hanem magáról az evangéliumról, de a sákramentumokról és a prédikációról is el tudja képzelni, hogy halált hozzanak, „valahányszor csak külsőleg érik az embert.”⁴⁰¹ Hit nélkül egyikből sem lesz növekedés. Az egyén hitetlensége mégsem erőtlensíti el vagy érvényteleníti Isten igazságát: „Ha minden ember elveszett is, Krisztus mégis üdvösség marad” – állítja a reformátor.⁴⁰² Máshol így fogalmaz:

„Egyébiránt itt megjegyzendő az ige és a hit közötti kapcsolat, amely abban áll, hogy a hit nem választható el az ígétől. Az ige pedig a hittől elválasztva semmit sem használ. Nem mintha az ige hatása tőlünk függene. Mert ha az egész világ hazug is, azért nem szűnik meg igaznak lenni az, aki nem hazudhat! (vö. Tit 1,2). – De az ige nem közli velünk erejét másképpen, hanem csak úgy, ha a hit utat csinál neki. Mert Isten üdvözítő hatalma az, de a hívők számára. Isten igazsága jelentetik ki benne, de hitből hitbe (Róm 1,16–17). Így tehát Isten ígéje állandóan hatékony és üdvös az embereknek, ha önmagában és a maga természete szerint értékeljük, de a gyümölcsét csak a hívők élvezik.”⁴⁰³

Isten ígéje tehát a „maga természete szerint” hatékony,⁴⁰⁴ bár az ember számára „a hittől elválasztva semmit sem használ”. Nem erőtlenedik el, ha hitetlenséggel találkozunk. Sőt, az evangélium érvényessége akkor is megmarad, amikor halált hoz, azaz amikor hitetlenül fogadják – bár ilyenkor nem üdvösséget munkál, hanem ítéletet. Isten igazsága kétélű kard-

399 *Inst.* 1.9.3.

400 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 57 (2Kor 3,6).

401 Uo., 58 (2Kor 3,7); Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275.

402 *Inst.* 4.15.17.

403 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 72.

404 Potgieter: *A Brief Characteristic of Calvin's Theology*, 38.

ként megosztja a hallgatóságát; mindig érvényes, mindig igaz – ám „ezeknek a halál illata halálra, azoknak az élet illata életre” (2Kor 2,15–16). Kálvin tehát nem állítja, hogy a Szentírás csupán a hittelt elfogadott tanítás esetében válik Isten igéjévé – ezzel a feltételezéssel ugyanis elveszne egy igen fontos aspektus a kálvini teológiából: Isten ítéletének szempontja. Az evangélium mindkét oldalt magában foglalja:

„Mi más ugyanis az evangélium lényege, mint az, hogy Krisztus megváltása révén mindannyian megszabadulunk és feloldatunk a bűn és a halál szolgaságából? És hogy akik nem fogadják el Krisztust szabadítónak és megváltónak, azok mind az örök fogságra kárhoztatnak és jutnak?”⁴⁰⁵

Ha Isten Igéje élő és ható, akkor nincs olyan ember, aki kivonhatná magát, elrejtőzhetne hatóköre alól (Zsid 4,12–13). Vajon csak a hívők esetében érvényesül az ige hatékonysága? A Zsidókhoz írt levél magyarázatában Kálvin így válaszol erre a kérdésre:

„....meg kell vizsgálnunk: vajon általánosságban beszél-e az apostol az ígéről, vagy pedig különlegesen a hívőket tartja szem előtt. Mert az bizonyos, hogy Isten igéje nem mindenkinben egyformán hatékony. [...] úgy látszik, hogy ezt a tulajdonságát csakis a hívőkre kell vonatkoztatni, mert csak nekik vág elevenükbe az ige. Pedig a szöveg összefüggése azt mutatja, hogy ez a tétel általános, sőt éppen az elvetettekre is kiterjed. Mert ha nem is lágyulnak meg, [...] különféle módon húzódoznak, hogy Isten ítélszéke elé ne kerüljenek; de akaratuk ellenére éppen az az ige, amely ellen vakmerően támadnak, előráncigálja őket; [...] Azután, ha mindjárt az első nap nem is mutatkozik az igének ez a hatása, végül az eredményből meg lehet majd ítélni, hogy senkinél sem volt hiábavaló az ige hirdetése. [...] ezt a megítélést a Lélek az evangélium hirdetése által végzi. – Végül, ha ezt az erőt nem mindig fejtik ki Isten igéje az emberekkel szemben: valamiképpen mégis magában hordozza azt. [...] mihelyt az ige fülünkbe kerül, lelkiismeretünket vádlótként az Isten ítélszéke elé idézi. [...] mert élő valóság az és tele van titokzatos erővel, mely semmit sem hagy érintetlenül az emberben. [...] hathatósan hívja az emberek lelkiismeretét, hogy hatalma alá vesse őket. Ezért azt az erőt adta igéjébe, hogy a léleknek minden részét kifürkéssze, a gondolatokat megvizsgálja, az indulatokat megítélje, egyszóval: hogy ítélőbírónak bizonyuljon. [...] Tudjuk meg tehát, hogy az apostol egyetemlegesen Isten egész tanításáról beszél, amikor azt élőnek és hatónak nevezi. [...] úgyhogy Isten sohasem

405 *Inst.* 4.11.1.

beszél hiába, vagyis anélkül, hogy némelyeket üdvösségre ne vezessen, másokat pusztulásra ne taszítson. [...] És valóban sohasem ígér nekünk üdvösséget Krisztusban anélkül, hogy viszont büntetést ne hirdetne a hitetleneknek, akik azzal, hogy Krisztust visszautasítják, halált szereznek maguknak. [...] Ezért, hogyha az elvetettek egy ideig rejtekükben maradnak is, végül mégis azt tapasztalják, hogy beléjük is behatol az ige világossága, úgyhogy nem kerülhetik el az Isten ítéletét. [...] Szeretnének úgy tenni, mintha nem is tudnának róla. De ezt Isten nem engedi meg nekik. Tehát valahányszor feleselnek vagy haragra gerjednek az Isten ígétével szemben: éppen ezzel, még ha akaratlanul és ellenkezéssel is, de beismerik, hogy belsejükben érzik annak erejét. [...] ...mert az apostol annak igazolására, hogy Isten beszéde az emberben minden rejtett dolog felett ítéletet mond, Isten természetéből veszi a bizonyítékot. Azt mondja: Nincsen olyan teremtmény, amelyik elkerülhetné az Isten tekintetét.”⁴⁰⁶

Kálvin szerint ez a szakasz az emberek által továbbadott ígéről szól – szemben a rajongók által „belső szózatnak” nevezett kijelentésformával, melyet egyesek hatékonyabbnak tartanak, mint az emberi közvetítést, ez utóbbi ugyanis „halott és minden eredmény nélkül való.”⁴⁰⁷ Az *Institutio* 1.9. fejezete arról számol be, hogy voltak, akik ugyanezzel vádolták magát a Bibliát is. Akár az emberi jegyek hiányosságaira gondolunk, akár a befogadó érzéketlenségére, az Írás esetében is elmondhatjuk, hogy Kálvin szerint „ez a körülmény nem akadályozza annak, hogy a Lélek meg ne mutassa a maga erejét az ige prédikálásában.”⁴⁰⁸ Van, aki azért maradt hitetlen, mert tudatosan szembefordult Isten ígétével; van, aki azért, mert nem értette meg azt; mindezek ellenére az ige „az erőt [...] valamiképpen mégis magában hordozza.” „Amilyen bizonyos, hogy nem a hitünk teszi a meghallott Igét Isten Igéjévé,” – idézi Békési Andor Heinrich J. Quistorp gondolatait – „ugyanolyan bizonyos, hogy az az Ige, amelyik természetétől fogva termékeny mag, nem mágikus direktségben [...] lesz gyümölcsözővé számunkra.”⁴⁰⁹ Akkor is egyetérthetünk ez utóbbi gondolattal, ha tudjuk, hogy itt „az apostol egyetemlegesen Isten egész tanításáról beszél” – azaz a „mágikus direktség” kizárása nem akadályozza meg Kálvint abban, hogy szoros kapcsolatban lássa, sőt, azonosítsa a mennyei *doctrinát* az emberi igehirdetéssel.

406 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 78–80 (Zsid 4,12–13).

407 Uo., 78 (Zsid 4,12).

408 Uo., 78–79 (Zsid 4,12).

409 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 24.

A megértés és a nem megértés mozzanata tehát nem olyan ellentétpárként áll egymás mellett Kálvinnál, melyben a megértés pozitív, a nem megértés pedig semleges álláspont. Kálvin nem csupán annyit állít, hogy amikor valaki hit nélkül olvassa a Szentírást, akkor nem jut megértésre. A nem megértés egyenlő a halállal és az ítélettel. Amikor valaki számára a betű halottnak bizonyul, akkor ez azt jelenti, hogy a törvény elítéli őt, s az evangélium – a Szentlélek belső munkája nyomán – nem hoz életet számára. Jézus szavai, melyek az evangéliumi példázat elmondása után hangoznak el a megkeményedésről, a fülek és a szemek bezárásáról, valóságosan beteljesednek a hitetlen olvasók hitetlenségében.⁴¹⁰ Azzal, hogy valaki közömbös marad az evangéliummal szemben, vagy nem érti meg az ígét, még nem marad kívül Isten hatalmán, és nem igaz, hogy rá nem vonatkozik a Szentírás igazsága, sőt: „...nem esik csorba az evangélium méltóságán, ha nem mindenkinek használ, mert az is Isten dicsőségét szolgálja, ami az elvetetteknek halálára válik, mi több, éppen így kell megtörténnie”,⁴¹¹ illetve „...sohasem hiábavaló az igehirdetés: ereje mindenképpen érvényre jut – vagy az életre, vagy a halálra.”⁴¹² Akár hittel, akár hitetlenül olvassa tehát valaki a Bibliát, mindkét szituációban Isten üdvözítő terve teljeseedik be. Ebben a hermeneutikai szemléletben nincs semleges álláspont.

Ezzel együtt az is igaz, hogy a két oldal nem teljesen szimmetrikusan áll egymás mellett: a megértés pozitív és aktív folyamat, a nem megértés ugyanakkor passzív állapot (amellett, hogy az ember személyes felelőssége is). A megértés rendkívüli esemény, a nem megértés – a bűnről szóló bibliai narratívának megfelelően – az ember születése óta, lázadása és engedetlensége következtében alapállapot. Az ítélet valójában minden ember ellen szól, mert az evangéliumban közvetített igazságosság nélkül minden ember ítélet alatt van.⁴¹³ Amikor Isten megértést ad, akkor kiemeli a halálból; amikor pedig – titkos, ésszel fel nem fogható tervének megfelelően – megkeményíti valakinek a szívét, bezárja valakinek a fülét és szemét, akkor gyakorlatilag benne hagyja a hitetlenségben, engedetlenségben – a nem megértésben.⁴¹⁴ A Máté 13,14 magyarázatával kapcsolatban Kálvin az Apostolok Cselekedetei 28,26 versét említi, melyben Pál azért idézi Ézsaiás prófétát (Ézs 6,9), hogy leleplezze hallgatóságának rosszindulatát. Különös kettősséget ismerhetünk fel e helyen: azért vakította meg őket az evangélium világossága, mert Isten iránt engedetlenek voltak.

410 CO 45,361 (Mt 13,14).

411 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 47–48 (2Kor 2,15).

412 Uo., 48 (2Kor 2,15).

413 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 47 (Róm 1,18).

414 CO 45,359–360 (Mt 13,13–14; ehhez kapcsolódóan: Ézs 6,9; Ézs 29,10; Jn 12,40; ApCsel 28,26).

Ugyanitt Kálvin a megértést – Peter Opitz fent említett felismerését igazolva – Isten kegyelmi kiválasztásának tanításával köti össze: ha Isten egyeseket kiválaszt, akkor ebből az következik, hogy mások Isten rejtett, de igazságos ítéletének következtében elvesznek.⁴¹⁵ „Mind a két illat kedves Istennek – mondja [Pál] –, az is, amelyik üdvösségre újíttja a választottakat, s az is, amelyik halált hoz az elkárhozókra.”⁴¹⁶ Ezzel együtt Kálvin többször hangsúlyozza azt is, hogy ez az engedetlenség a hitetlenek részéről akarattal történik, vakságuk teljes mértékben a saját bűnük, hiszen szándékos.⁴¹⁷ Az is igaz, hogy nem önmagában gyönyörűség Isten számára az elvetettség, hanem csupán annyiban, amennyiben így Isten igazsága és dicsősége nyilvánvalóvá válik. Az igehirdetők is biztatást nyernek belőle, bár mindig gyötrődéssel és aggódással kell fogadniuk, ha valaki megvetéssel fogadja a mennyei tanítást.⁴¹⁸

Úgy tűnik (és Doumergue nyomán is sejthetjük⁴¹⁹), hogy Kálvin nem dialektikusan tekint a Szentírás és az Ige kapcsolatára, hanem a Szentlélek munkájának köszönhetően szorosán összekötve látja a kettőt⁴²⁰ – ugyanakkor élesen elhatárolódik az ortodox lutheránus tanítástól is, mely a Szentlélek és az ige kapcsolatának tekintetében a Szentlélek állandó immanenciáját hirdette (s ezzel Kálvin a kijelentéstan torzulásának veszélyét is elkerülte).⁴²¹ Kálvin tudott arról az ellentmondásról, melybe az evangéliumtól eltávolodott egyház, illetve a hitetlen ember kerül a Szentírás betűjével kapcsolatban: kezében van a Biblia, olvassa, sőt, még szólja is, de a szívéhez már nem jut el az ige, így a betű halott marad számára. Arról a szakadékról azonban már nem tudott, melybe az evangéliumban bízó, hívő ember kerül, mikor feszültséget lát az Írás betűje és lelke között⁴²² – erre a krízisre már csak a későbbi korok teológusai keresték a megoldást, például Karl Barth, aki hermeneutikájában a dialektikus gondolkodásmód eszköztárát alkalmazva válaszolt a problémára.

3.2.1.4. A tanúság és a felelősség hermeneutikája

A Szentlélek munkájának pozitív (megvilágosító, bizonyosságot szerző) oldalával kapcsolatban kimondhatjuk, hogy a Kálvin nyomán kialakított kijelentésszemlélet kétségkívül

415 CO 45,360–361 (Mt 13,14).

416 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 47 (2Kor 2,15).

417 CO 45,361 (Mt 13,14).

418 „Tenendum igitur est, nullum esse idoneum coelestis doctrinae magistrum, nisi qui sic affectus erit, ut eius contemptu crucietur atque uratur”; CO 45,279 (Mt 10,14).

419 Doumergue: *Kálvin jelleme*, 53.

420 CO 5,392–393 (*Responsio ad Sadoleti epistolam*).

421 Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 167; Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 24.

422 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 175.

megalapozta Karl Barth írásértelmezését, s benne központi elemként a tanúság fogalmát. Bár a Szentlélek tanúságának szempontjából Kálvin is összeköti az olvasó meggyőződését a szentírók ihletettségével,⁴²³ Barth még határozottabban azonosítja a kettőt, és Szentírást is az Isten Igéjéről szóló tanúskodások gyűjteményének nevezi.⁴²⁴ A 20. századi teológus szemlélete a szentírók ihletettségét a mindenkori bibliaolvasó hívők megbizonyosodásához közelíti: ők is Isten Igéjével találkoztak, őket is belsőképpen meggyőzte a Szentlélek, s ebből a tapasztalatukból merítettek a bibliai tanúság leírásakor. A Biblia tulajdonképpen – Geréb Pál fordításában – „írásbeli lecsapódása egy már megtörtént szóbeli igehirdetésnek.”⁴²⁵ Úgy tűnik azonban, hogy Kálvin az ihletettség fogalmát szűkebben értelmezi, és az igében önmagáról tanúskodó Szentléleknek tulajdonít elsődleges tekintélyt (és csak másodlagos szerepet hagy az igehirdetők tanúságának). A *doctrina* szempontjából ugyanakkor nála is kimondhatjuk azt a következtetést, mely az elmélet szintjén alapul szolgálhatott Barth számára: a szentírók a mennyei tanításba nyertek betekintést, tehát a *doctrina* helye a Szentírásban van, abban bontakozik ki; s ez a mennyei tanítás tárul fel a hívő, Szentlélek által megvilágosított olvasók előtt is.⁴²⁶ Ezzel együtt Kálvin a *doctrina* fogalmát dinamikusabban használja: szerinte Mózes közvetlenül a *doctrinát* jegyezte le, amikor Isten útmutatása alapján írt;⁴²⁷ máshol pedig magát az Írást is *doctrinának* nevezi.⁴²⁸ T. H. L. Parker úgy látja, ez a kettősség állandóan jelen van Kálvin gondolkodásában: egyesek az írott ige formájának és tartalmának megkülönböztetését, mások a kettő egységét emelik ki szemléletéből.⁴²⁹ Nem mindegy ugyanakkor, hogy a Lélek belső bizonyágtételének gondolata az Írás ihletettségéről szóló tanítás helyébe lép-e, vagy pedig kiegészíti azt a személyes bizonyossággal, illetve az ige személyes elsajátításának elősegítésével – s végeredményben megerősíti-e az olvasó meggyőződését a Szentírás tekintélyéről (Grant R. Osborne).⁴³⁰

Megállapítottuk, hogy a tanúság mellett Kálvinnál az ítélet is legalább annyira fontos – és Isten dicsőségét szolgáló – szempont maradt az igével való találkozaskor. Ez a szempont Barthnál is megjelenik, bár nem teljesen a kálvini hangsúlyok szerint. Geréb Pál tudja, hogy „az ember nem fogadja szívesen, ha az Ige ítélőszéke elé állítatik és döntenie kell az

423 *Inst.* 1.7.4.

424 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 439.

425 Barth: *Church Dogmatics I*, § 1–7, 99; Geréb: *Barth Károly Dogmatikája*, 40.

426 Prust: *Was Calvin a Biblical Literalist?*, 385; Wendel: *Calvin*, 160.

427 Opitz: *Scripture*, 240.

428 D'Assonville: *The ministry of the Word*, 79.

429 Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 93.

430 Osborne: *A hermeneutika spirálisa*, 396.

igazság és a hamisság között,”⁴³¹ ez az ítélet ugyanakkor – a fent már említett dialektikus szemléletnek megfelelően – az Egyházi Dogmatikában mindenekelőtt egy és ugyanazon helyen megy végbe, a kegyelem isteni művének helyén: Krisztus keresztjén,⁴³² az Istenről hitvallást tevő emberek szívében.⁴³³ Bár Kálvin ezt az aspektust sem felejtí el, nála Isten munkálkodása és az ige hatékonysága mégis szélesebb körben érvényesül, mint Barthnál. Ennek okát minden bizonnyal Barth óvatosságra törekvő kijelentéstanában kell keresnünk, melyben határozottan visszautasította a kijelentés tágabb értelmezését, a *theologia naturalist*.⁴³⁴ Bár a neoortodoxia egyértelműen a különös kijelentés és a kegyelem teológiai-ájára épített, Barth szemléletének egyoldalúsága mégsem általános az irányzat képviselői között: az ige hatékonyságának kérdésében Emil Brunner gondolkodása közelebb áll Kálvinéhoz. *Natur und Gnade* című írásában a – Barth számára oly problémás – *Anknüpfungspunkt* hangsúlyozásával Brunner valójában nem a természeti teológia mellett kardoskodik. A kifejezés azt jelenti számára, hogy Isten ígéje (*das Wort*) az emberiséget egyetemesen számonkérheti, azaz választ követelhet tőle (*die Antwort*), mivel az istenképűség nem a tekintély vagy a kiváltság, hanem elsősorban a válaszadás képessége (*die Wortmächtigkeit*) és a felelősség (*die Verantwortlichkeit*) szempontjából maradt meg az emberben.⁴³⁵ A „válaszadás képessége” azt jelenti, hogy a bűneshet nem szűnt meg az ember fogékonsága Isten ígérére; ám ezt a fogékonságot nem materiális, hanem formális értelemben kell vennünk, azaz semmiféle pozitív kimenetelt nem feltételez, csupán nyitva hagyja az igenlő és az elutasító válasz lehetőségét.⁴³⁶ Brunner számára a fogékonság annyit jelent: az embernek „köze van hozzá” – azaz akár elutasító, akár igenlő választ ad (az utóbbit egyedül Isten kegyelméből), ő mindenképp választ adó szubjektum maradt. A formális *imago dei* hangsúlyozásával Brunner nem valamiféle előzetes készséget hangsúlyoz, mely a bűntől eltorzult képmás romlottságán enyhítene. Az emberben – Isten kegyelme nélkül – Brunner szemében sincs semmi nyitottság vagy készség. Ez a megmaradt istenképűség inkább a szükséglet, az Isten alakú űrt, „az istenség értelmi érzékelésének képességét” (*sensus divinitatis*) jelenti, mely nem segíti az embert a megértésben, inkább csak kárhoztatja őt.⁴³⁷

431 Geréb: *Barth Károly Dogmatikája*, 173.

432 Ferencz: *Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez*, 695.

433 Barth: *Church Dogmatics I*, § 19–21, 171.

434 Barth: *Nein!*, 12; Ferencz: *Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez*, 694.

435 Brunner: *Natur und Gnade*, 41.

436 Uo., 18.

437 *Inst.* 1.3.1.

Kálvin tehát a lehető legnagyobb hangsúlyt fekteti a Szentlélek szívben elvégzett munkájára, s ezzel már évszázadokkal korábban saját szavaival fogalmazza meg Ricoeur tanúság-hermeneutikáját (Szűcs Ferenc).⁴³⁸ Írásmagyarázataiban Kálvin kétségtől túllép a „megfigyelő” szerepkörén, és – mai fogalmainkkal szólva – az egzisztenciális olvasást tartja az egyetlen lehetséges útnak a Biblia megértésében. Nemcsak az olvasóinak hirdeti a személyes bevonódás szükségességét, hanem úgy szól, mint akinek személyesen is szívügyévé vált az evangélium. Wolfhart Pannenberg úgy gondolja, hogy a Szentlélek belső bizonyágtételéről szóló kálvini tanítás volt a mozgatórugója annak a későbbi folyamatnak is, mely – az óprotestáns objektivizmussal, azaz a Szentírás emberi ítélettől függetlenül rögzített tekintélyének tanításával szakítva – „a szubjektív tapasztalatot a hit és a keresztény tanítás alapjának nyilvánította.”⁴³⁹ Sebestyén Jenő ezzel szemben inkább a bizonyágtétel tárgyi-tartalmi oldalát hangsúlyozza, mert meglátása szerint a Szentlélek belső bizonyágtételéről szóló tanításnak episztemológiai jelentősége van: ez a bizonyág alapozza meg az Írás és a teológia igazságát. „A *Testimonium Spiritus Sancti* lelkünkben *subjective* megfelel annak, ami rajtunk kívül a kijelentés *objective*.”⁴⁴⁰ Karl Barth számára ugyanakkor Isten igazsága még a szubjektív és az objektív kategóriáin is felül áll, mivel Isten kijelentésében Isten tekintélye Isten szabadságával találkozik.⁴⁴¹

Sokat segíthet a megértésben, ha a tanúságot és a felelősséget nemcsak az egyén szintjén tekintjük, hanem az egyház szempontjából: az egyház az a testület, mely közösségi szinten tanúságot tesz Isten ígéjének igazságáról, és felismeri a válaszadás felelősségét. Az egyház az a közösség, mely nem birtokolja, hanem aláveti magát Isten ígéjének; az egyházban összegyűlő hívők azok, akik egy szívvel elfogadják a Szentírás tekintélyét. John Webster szavaival összefoglalva: a tekintély elfogadása – helyesen értve – ebben az esetben nem egy hitelesítő, hanem egy elfogadó cselekmény.⁴⁴² Az egyház lesz az a közösség is, melynek tagjai Isten ajándékában részesülnek, és a Szentlélek iskolájának tanulóivá lehetnek. Számukra a bonyolultnak tűnő és felfoghatatlan tanításból – a Lélek megvilágosító munkájának köszönhetően – az élet elkészített útja lesz:

„Való igaz, hogy a törvény és az evangélium olyan titkokat hordoz, amelyek messze meghaladják felfogókéességünket; de Isten a megértés lelkével világítja meg övéi

438 Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 81.

439 Pannenberg: *Rendszeres teológia* 1., 35.

440 Sebestyén: *Református Dogmatika* I., 57.

441 Barth: *Church Dogmatics* I, § 19–21, 214; Geréb: *Barth Károly Dogmatikája*, 175.

442 Webster: *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, 61–62.

elméjét, hogy megragadhassák ezeket a titkokat, melyeket igéjében kinyilvánítani méltóztatott. Ennélfogva ez itt már nem feneketlen mélység, hanem út, amelyen biztosan járhatunk, lábainknak szövétnek, az élet fénye, valamint a biztos és nyilvánvaló igazság iskolája.”⁴⁴³

Láthatjuk, milyen sokszínű értelmezéstörténet nőtt ki ebből a sajátosan kálvini tételből,⁴⁴⁴ a *testimonium Spiritus Sancti internum* tanításából. Fejtegetésünk zárásaként mégis érdemes újra Kálvin hermeneutikájára figyelni. Kálvin gondolkodásában a bibliai keretek között maradó, holisztikus személet mellett egyszerre van jelen – L. G. M. Alting von Geusau után szabadon értelmezve⁴⁴⁵ – az eklektikus megközelítés is, melyben a tanúság és felelősség egyaránt szerephez juthat. Kálvin szemében Isten az egész teremtett világ felett Úr; igéjével és Szentlelkével az egész mindenséget kormányozza. Senki nincs rejtve előtte, mindenkitől számon kérheti törvényét és igazságát. A Szentlélek tanúságtételének köszönhetően, Isten kegyelméből ugyanakkor megtörténhet a csoda: az ember életében teljes összhangba kerülhet a lélek és a betű, az evangélium és a törvény, az elmélet és a gyakorlat. Kálvin úgy érti a Róma 15,4–5 verseit, mint amelyekben a bibliai ígéretekéről kiderül, hogy azok valójában Isten tulajdonságai: „*A békességes tűrésnek és vigasztalásnak Istene. Azoknak a hatásoknak alapján nevezi így Istent, amelyeket előbb a Szentírásnak tulajdonított.*”⁴⁴⁶ S végül ezt a béketűrést és vigasztalást Isten a hívők életében is élő módon valóságossá teszi Szentlelke által:

„...mind a kettőt ő csepegteti szívünkbe Lelke által; erre azonban Igéjét használja eszközül. Mert először megtanít arra, hogy mi az igazi vigasztalás és mi a valódi béketűrés; azután ezt a tanítást belecsepegteti és beleülteti lelkünkbe. Továbbá, miután kötelességükre intette és buzdította a rómabelieket az apostol, most könyörgésbe kezd, mert jól tudta, hogy minden eredmény nélkül értekezik bárkinek a kötelességről, ha Isten bensejükben véghez nem viszi Lelkével azt, amit embernek szája által mondott.”⁴⁴⁷

443 *Inst.* 1.17.2.

444 Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 81.

445 Von Geusau: *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin*, 62.

446 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 354 (Róm 15,5).

447 Uo., 354 (Róm 15,5).

3.2.2. A Szentírás egyszerű és világos értelme

Kálvin – Lutherhez hasonlóan⁴⁴⁸ – hangsúlyozza, hogy a Szentírás önmagában egyszerű és világos.⁴⁴⁹ Gánóczy és Scheld így fogalmazza meg ezt a sajátosságot Kálvin hermeneutikájában: „Minthogy az Írás belátható, világos és tiszta, ezért nem lehet semmi kétség az igaz volta felől.”⁴⁵⁰ Az egyszerűség, a világosság, a tisztaság, a bizonyosság és az igazság tehát Kálvin számára a Bibliától elválaszthatatlan, minőségi jelzők. Mivel Kálvin hermeneutikájának fő szempontjai egymást áthatják, ezért ezt a tanítást sem lehet elválasztani a több alapvető tételtől: az Írás annak számára egyszerű és érthető, akit a Szentlélek belsőképpen megvilágosított;⁴⁵¹ azért foghatja fel bárki is azt, mert Isten alkalmazkodott benne az emberek felfogóképességéhez (*accommodatio*⁴⁵²). Az egyszerű és világos értelemnek köszönhetően az igében nincs több („titkos”) jelentésréteg, csak egyetlen, *simplex* értelem. Mivel egyszerű és világos, ezért üzenetének lényege azonos a szerző szándékával,⁴⁵³ mivel egyszerű és érthető, ezért önmagát magyarázza. Mielőtt ezekre a tételekre is kitérnénk, érdemes megválaszolni a kérdést: Miért állítja a reformátor, hogy a Biblia értelme egyszerű és világos?

3.2.2.1. Érthető nyelvezet

Kálvin mindenekelőtt az Írás nyelvezetéről, megfogalmazásáról állítja, hogy egyszerű és érthető:⁴⁵⁴ „...A mennyei dolgok magasztos titkait többnyire hitvány szavak adják át, így még abba sem köthetnek bele a hitetlenek, hogy egyedül az ékesszólás gyönyörű köntösének köszönheti erejét.”⁴⁵⁵ Illetve: „A Szentírás köznapi nyelven szól, mert tekintettel van az emberek durva és tompa értelmére.”⁴⁵⁶ Kálvin két okot talál arra, amiért Isten ilyen egyszerű szavakba öntötte Igéjét:

„...az egyik az, hogy az egyszerű és csiszolatlan beszédből sokkal jobban kitűnik igazságának felsége, amely így mindenféle külső segítség nélkül, egyedül a Szentlélek hathatós ereje folytán hatol be az emberek lelkébe. A másik pedig az, hogy így

448 Ittzés: *Christum treyben*, 22.

449 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138.

450 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 57.

451 Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 195.

452 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 57.

453 Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 274.

454 Uo., 273–274.

455 *Inst.* 1.8.1.

456 *Inst.* 1.11.1.

engedelmességünket és tanulékonyságunkat is jobban próbára teszi, és egyúttal megtanít minket az igaz alázatra is.”⁴⁵⁷

Tehát az evangélium és a Szentírás megfogalmazása elsőként azért egyszerű, póre, dísztelen és tiszta,⁴⁵⁸ hogy nyilvánvalóvá legyen: nem a fennhéjázó és díszes beszéd (a „csillogó szavak”), hanem Isten ereje győzi meg az embert.⁴⁵⁹ Kálvin szerint erre az egyszerű beszédre volt szüksége a korinthusiaknak is:

„A korinthusiak füle folyton viszketett, és ostoba mohósággal vágytak bármiféle szép beszéd után, tehát őket sokkal inkább vissza kellett téríteni a kereszt alázatához, mint másokat, hogy tanulják meg mindenféle külsín nélkül magukhoz ölelni a póre Krisztust és az egyszerű evangéliumot. [...] A megfeszített Krisztusról szóló prédikáció ugyanis egyszerű és dísztelen, tehát nem szabad sötétbe burkolni csillogó szavakkal.”⁴⁶⁰

Másrészt – s ezt már az előbbi idézet is sejteti – a Szentírás nyelvezete és megfogalmazása azért is egyszerű, hogy ezzel az olvasót is alázatra serkentse. Dolgozatunkban mindekelőtt nem az eszményi magyarázatról szólunk, hanem a magyarázatot megelőző előfeltevésekről és megértésről. Mégis figyelemre méltó Richard C. Gamble és mások megállapítása: ahogy a Római levélhez írt kommentár előszavában is olvashatjuk, Kálvin azért törekszik az egyszerűsége és az érthetősége, a világosságra és a rövidsége (*perspicua brevisitas*) magyarázatában, mert meggyőződése szerint maga a Szentírás is egyszerű, érthető és világos.⁴⁶¹ A Biblia természet szerint való egyszerűsége így az ember büszkeségét is lerombolja. „De nem kell ezt a bölcsességet kevesebbre értékelni amiatt sem, hogy egyszerű szavak alázatos és népies köntösébe rejtőzködik; mert tetszett az úrnak, hogy ily módon hódoltassa meg a test gőgösségét.”⁴⁶²

Végeredményben kitűnik, hogy Kálvin nem csupán egy erényes írásmagyarázói formára és eljárásra törekszik (mely egyébként egy humanista tudós szemében már önmagában is tetszetősnek tűnhetne), hanem sokkal inkább egy olyan iránymutatást követ, mely megfelel a keresztyén tanítás egész életre kiható és egész életet átformáló lelkületének. Amikor Isten igéjének igazi magyarázóira gondol, akkor Kálvin szeme előtt a Krisztus képére átformá-

457 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 43 (1Kor 1,17).

458 Uo., 43–44 (1Kor 1,17).

459 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 42.

460 Uo., 42–43 (1Kor 1,17).

461 Gamble: *Brevisitas et facilitas*, 15; Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 26; Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 170; Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 91; Gánóczy: *Kálvin hermeneutikája*, 63; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7.

462 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 377 (Róm 16,27).

lódó hívő lebeg, aki Urával együtt – mindenekelőtt lelki értelemben – meghal és feltámad, feladja büszkeségét, illetve Isten előtti alázatosságban jár. Isten Igéjének egyszerűsége ugyanis Kálvin szerint

„megtanít minket az igaz alázatra is. Az Úr ugyanis csak alázatosokat enged be iskolájába, tehát végül is csak azok képesek felfogni a mennyei bölcsességet, akik megelégednek az oly megvetett keresztről szóló prédikálással, és nem óhajtanak semmiféle álcás Krisztust.”⁴⁶³

Érdemes megfigyelni, hogy Kálvin itt is a tanítás és az iskola nyelvezetét használja. Az Úr iskolájának tananyaga a Szentírás egyszerű tanítása, azaz a keresztről szóló, egyszerű beszéd; s ez az egyszerűség teljes összhangban van a „felvételi követelménnyel” is, mely nem más, mint az Úr előtti igaz alázat. A tanulás elmélete és gyakorlata, tárgya és útja tulajdonképpen egy és ugyanaz: Krisztus alázata. A mennyei bölcsesség (*doctrina coelestis*) megismerése egyet jelent a mennyei Tanító személyes megismerésével, az Ővele való közösséggel, az Ővele való együtt járással.

3.2.2.2. Érthető tanítás

Kálvin úgy gondolja, hogy a Szentírás nemcsak nyelvezetében, hanem tartalmában is egyszerű és érthető. A reformátor elsősorban a római katolikus dogmával és a skolasztika spekulatív teológiájával szemben fogalmazza meg meggyőződését, mely szerint az igazság nem sötét labirintus,⁴⁶⁴ hanem egyszerű és világos, s ezért a keresztyén tanítás is egyszerű.⁴⁶⁵ Ezt a szempontot akár már az *accommodatio* (az isteni hozzáigazítás) elve előtt is bevezethetjük Kálvinnál a fent már említett ismeretelméleti megalapozás miatt, s ennek megfelelően – amennyiben helytállóak a kálvini előfeltevésekről szóló meglátásaink – közvetlen kapcsolatot feltételezhetünk az értelem, a nyelv és a megismert valóság között. Isten igéje, üzenete, az evangélium érthető és megismerhető;⁴⁶⁶ ha pedig mégis homályos részek vannak az igében, annak két oka lehet.

A homályosság egyik oka az, hogy valójában az ember szeme homályosult el a bűn miatt.⁴⁶⁷ A Szentlélek megvilágosító munkájára nem azért van szükség, mert az ige önmagában sötét lenne. Nem a szövegben kell keresni a hiányosságot, hiszen az ige világító

463 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 43 (1Kor 1,17).

464 *Inst.* 3.2.2.

465 D'Assonville: *Exegesis and doctrina*, 380.

466 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138.

467 Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 195; Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 25; Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 114.

lámpás. Ugyanakkor az ige a vakok között világít, s ezért az embereknek a világító igével együtt a megvilágosító Lélekre is szükségük van.⁴⁶⁸ Az Isten előtt megalázkodó ember ugyanakkor – az emberi bűnösségből fakadó homályosság ellenpontjaként – abban az ígéletben részesül, hogy a Szentlélek megvilágosító munkája révén megértheti Isten akaratát.⁴⁶⁹ „Mert bár a Szentírás egész tanítása meghaladja fenségével az ember értelmét, mégis elzárva a hozzá vezető út azok előtt a hívők előtt, akik tisztelettel és józanul követik a Szentlélek vezérletét.”⁴⁷⁰

A Szentírás homályosságának másik oka az lehet, hogy az Ószövetségben – a kijelentés fokozatossága miatt – árnyékokkal találkozunk, melyek csak az Újszövetségben, Krisztusra tekintve nyerik el értelmüket, beteljesedésüket.⁴⁷¹ Kálvin így nyilatkozik erről az ószövetségi homályosságról:

„...bár a törvény képes a hívőket megtartani az eljövendő Krisztus várásában, eljövételével azonban még több világosságot remélhetnek. [...] Ábrahám meglátta Krisztus napját, és örömmel ujjongott. Mert lehet, hogy messze lévén homályosan látta csak, de egyáltalán nem volt híján a biztos reménységnek. [...] a titok, melyet ők, mint árnyékot, homályosan szemlélhettek csupán, számunkra immár nyilvánvalóvá lett.”⁴⁷²

Figyelemre méltó Kálvin megállapítása: a reménység homályossága nem jelentette egyúttal annak bizonytalanságát is. Krisztusban ugyanakkor eljött a legnyilvánvalóbb kijelentés: „...az evangéliumra én úgy tekintek, mint Krisztus titkának világos megnyilatkozására.”⁴⁷³ Krisztusban teljeseedik be a bizonyosság; Őbenne ragyog a legtisztábban Isten kijelentése. A fokozatosság ugyanakkor nem ér véget az újszövetségi egyház életében sem. A keresztyén hívők ismerete még nem teljes, mert a színről színre látás – ahogy azt az 1Korinthus 13-ban Pál is kifejti – csak a földi, korlátozott és bűn által terhelt létet meghaladva várja a hívőket a mennyei valóságban:

„Ezt a látást Pál itt *homályosnak* nevezi, de nem azért, mert kétséges vagy csalóka volna, hanem azért, mert nem látható annyira, amennyire majd egykor az utolsó napon megjelenik. Más szavakkal ugyanazt tanítja a második Korinthusi levélben is

468 Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 169.

469 Compier: *The independent pupil*, 230.

470 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 302 (Róm 11,34).

471 *Inst.* 1.8.7.

472 *Inst.* 2.9.1.

473 *Inst.* 2.9.2.

(2Kor 5,6): amíg a földi testben van otthonunk, távol vagyunk az Úrtól, mert hitben járunk, nem látásban. Hitünk tehát Istent most úgy látja, mint távol levőt.”⁴⁷⁴

A második korinthusi levél kommentárjában hasonlóan fogalmaz (2Kor 5,7):

„Pál arra ad magyarázatot, hogy miért vagyunk távol most az Úrtól, tudniillik azért, mert még nem látjuk őt színről színre. [...] Nem csoda tehát, ha az apostol azt mondja, hogy nem lesz miénk a látás, amíg hitben járunk. Mert bár látunk ugyan, de tükörben és homályosan, vagyis a valóság helyett az ígében nyugszunk meg.”⁴⁷⁵

Wilhelm Niesel – Peter Brunner nyomán – megfigyeli, hogy Kálvin ezzel a magyarázatával nem szakítja szét, de határozottan megkülönbözteti egymástól a Szentírást és Isten (a Szentlélek) személyes valóságát,⁴⁷⁶ illetve az Írást és Isten Igéjét.⁴⁷⁷ A páli helyek vizsgálatakor Kálvin valóban megállapítja, hogy a bibliai tanításon nyugvó hit és ismeret még rész szerint való. Tényleg úgy tűnhet, hogy az ige tanítása még nem a valóság, hanem annak csak egy előzetes, töredékes képe. Ezeken a helyeken a reformátor mégsem első sorban az Írás minőségéről beszél, hanem a földi vándorúton járó ember hitéről. Kálvin fő célja éppen az, hogy kifejezze: bár a hit még nem egyenlő a színről színre látással (mert a földi életben nem érheti el azt a teljességet, melyben majd egykor része lesz), az mégsem jelenti a bizonytalanságot. Az írott igével (és annak lényegi sajátosságaival, a világossággal, tisztasággal és igazsággal) azért foglalkozik ezután, mert joggal vetődhet fel a kérdés: Vajon a rész szerinti látásból egyenesen következik a Szentírás bizonytalansága is? Kálvin válaszában mind az igének, mind a ráépülő hitnek bizonyosságot tulajdonít: „Ha viszont a hívők lelkében összekeveredik a bizonyosság és a kétség, vajon nem kell-e arra a következtetésre jutnunk, hogy a hit Isten akaratának egyáltalán nem valami biztos és tiszta, hanem csak homályos és ködös ismerete? Semmiképpen nem.”⁴⁷⁸ A Biblia az ember kétségei ellenére világos és tiszta marad; sőt, a hit is csak azért lehet „biztos és tiszta” (mind a *fides qua creditur*, mind a *fides quae creditur* értelmében), mert Isten igéjére támaszkodik. Bár Kálvin kimondta már a hitről, hogy az nem „kétséges vagy csalóka,” mégis fontosnak érzi, hogy az 1Korinthus 13 magyarázatában tovább tisztázza az Írásról alkotott képet:

„Isten ismerete, amelyet most az igéből kapunk meg, biztos és igaz, nincs abban semmi zavaros, kusza vagy sötét; az összehasonlításban mégis homályosnak nevezi,

474 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 299 (1Kor 13,12); Inst. 2.2.3.

475 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 87 (2Kor 5,7).

476 Niesel: *Kálvin teológiája*, 24.

477 Niesel: *Kálvin teológiája*, 25.

478 Inst. 3.2.18.

mert távol van attól a tiszta megjelenéstől, amelyet várunk, mert akkor színről színre fogunk majd látni. [...] Istennek világos és tiszta kijelentése van az igében (amennyiben nekünk hasznos); semmilyen nehezen érthető dolog nincs benne, ami bizonytalanságban tartana minket (ahogyan azt a hitetlenek költik).⁴⁷⁹

A 2Korinthus 3,18 kommentárjában Kálvin ugyanezt a magyarázatot folytatja:

„Pál azt mondja, hogy fedetlen arccal szemléljük Isten dicsőségét, viszont az első levelében azt olvastuk, hogy csak tükör által és homályosan ismerjük meg most Istent (1Kor 13,12). Ami magukat a szavakat illeti, látszólag ellentmondás van; ám a legkevésbé sem ütköznek egymással. Most homályos és fogyatékos az istenismeretünk, összevetve azzal, amilyen dicsőséges lesz majd Isten meglátása Krisztus végső eljöttkor. Ám amennyiben üdvösségünket érinti, s amennyiben felfogásunk megengedi: Isten már most megmutatja magát, hogy meglássuk és nyilván szemléljük őt. Azért is beszél az apostol folytonos változásról, mert csak akkor [tudniillik Krisztus végső eljöttkor] fog bekövetkezni a tökéletesség.”⁴⁸⁰

Kálvin – Pál nyomán – valóban beszél homályosságról, ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy ez a homályosság nem a Biblia lényegi sajátossága, hanem a hit viszonylagossága az eljövendő mennyei látáshoz képest. Inkább „az összehasonlításban,” illetve az eljövendővel „összevetve” nevezi homályosnak a hitet, „mert nem látható annyira, amennyire majd egykor.”⁴⁸¹ Ezek szerint valóban különbség van Isten színről színre látása és az igéből megszerezhető ismeret között, mely valóságos és biztos, de részleges.⁴⁸² Mivel azonban az ige fogalmát – a *doctrinához* hasonlóan – Kálvin dinamikusan és széles jelentéskörrel használja, ezért nem mondhatjuk ki egyértelműen, hogy a Szentírást és Isten Igéjét élesen megkülönböztetné egymástól,⁴⁸³ ugyanis már az Írás is lehetővé teszi, hogy „meglássuk és nyilván [fedetlen arccal] szemléljük” Istent. Most még az ige tükrében homályosan látunk, de „ez a lókus nem mond ellent azoknak az igéknek, amelyek hol a törvényről, hol az egész Szentírásról, de különösen az evangélium tisztaságról szólnak.”⁴⁸⁴ Nem az ige homályos ugyanis, hanem az ember látása.

Az írott igében tehát világos és tiszta kijelentést kapunk Istenről. Az *Institutió*ban Kálvin még Mózes kisebb énekeit is „ragyogó tükörnek” nevezi, melyekben „nyilvánvalóan Isten

479 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 299 (1Kor 13,12).

480 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 65 (2Kor 3,18).

481 CO 49,514; Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 299 (1Kor 13,12).

482 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 87 (2Kor 5,7).

483 Cunningham: *Did Turretin Depart from Calvin's View*, 47.

484 CO 49,514; Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 299 (1Kor 13,12).

jelenik meg.”⁴⁸⁵ Mégsem jelenti ez azt, hogy Isten igéjét mindenki egyformán megértheti, hiszen a valódi megértés a Szentlélek megvilágosító munkájától, illetve a hittől függ. Vajon Kálvin episztemológiai tisztázásra törekedhetett, amikor a Biblia megismerhetőségéről, egyszerű és világos értelméről beszélt, illetve a valóságos megismerés lehetőségéről? Bár-hogyan is válaszolunk erre a kérdésre, Kálvin szemlélete mindenképp segítségül szolgált számára abban, hogy a megértés útját elhatárolja a spekulatív megismerési formáktól (szofizmusoktól, metafizikai érvelésektől, allegorizálásoktól), és egyedül a Szentlélek munkájától tegye függővé (s ezzel bibliai keretek közé szorítsa) azt.

3.2.2.3. A *doctrina* és a Szentírás világos értelmének összefüggése Kálvin írásmagyarázatában

A *doctrina* fogalmának írásmagyarázati szerepét vizsgálva Victor E. d'Assonville felhívja a figyelmünket arra, hogy Kálvin szemléletének következményeként nem csupán általános-ságban mondható el a Szentírásról (és annak megfogalmazásáról), hogy egyszerű, érthető és világos, hanem annak átfogó és központi tanításáról, az evangéliumról is. Megfogalmazása szerint „a *sana doctrina* [az egészséges tanítás] az evangélium egyszerű, világos (*simplex*) *doctrinája*” és ezt az evangéliumot „mindenki megértheti”⁴⁸⁶ – amennyiben a tanítás természetét önmagában nézzük. Kálvin az írásmagyarázó munkássága közben több helyen is világosnak és egyszerűnek nevezi a tanítást (*doctrina*): „Isten megmutatta, milyen világos a tanítása.”⁴⁸⁷ Van, ahol a világ számára tetszetősebb téveszmékkel szemben hívja fel a figyelmet a bibliai tanítás egyszerűségére: „...az emberek kíváncsibbak a kelle-ténél, és jó részük mindig valami újra vágyik. Innen van, hogy elunják az egyszerű tanítást, s ebből támad a számtalan szörnyű tévelygés...”⁴⁸⁸ illetve: „... mindig az okozta az embe-rek vesztét, hogy nem elégedtek meg Krisztussal, hanem messze szakadtak az evangélium egyszerű tanításától.”⁴⁸⁹ Máshol arra figyelmeztet, hogy az álapostolok a tiszta evangélium eltorzításával, átszínezésével gyártanak új tévtanításokat. Kálvin nem vonakodik az eszté-tikai kategóriáktól sem, hogy az evangélium eredeti, Istentől származó állapotát dicsérje. Az evangélium egyszerűsége, tisztasága egyúttal annak szépségét, ragyogását is jelenti:

„megrontották az evangélium valódi erejét [...] Én azokra a színezésekre gondolok itt, amelyekkel az evangélium tiszta és eredeti szépségét meghamisították. [...] Pál

485 *Inst.* 1.8.7.

486 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138.

487 „Ostendit Deus quanta sit *doctrinae* suae perspicuitas”; CO 48,571 (ApCsel 28,26–27).

488 „Hinc simplicis *doctrinae* fastidium...”; CO 55,314 (1Jn 2,8).

489 „extra simplicem evangelii *doctrinam* evagari gestierunt”; CO 55,327 (1Jn 2,25).

azzal dicsekszik, hogy mindig a tiszta evangéliumot közölte, míg ellenben mások kiszínezve és méltatlan toldalékokba öltöztetve adják elő. Miután ugyanis szégyelltek Krisztus egyszerűségét, vagy csupán nem voltak képesek az apostolok igazi erényeivel kitűnni, gyártottak egy új evangéliumot, amely nem sokban tért el a pogány filozófiától, nagy hangzatosságokkal volt tele, de a Lélek hathatós munkája hiányzott belőle. [...] Ha pedig felragyogna az evangélium egyszerűsége, nyomban feltáruna becstelenségük...”⁴⁹⁰

A Biblia egyszerű és világos értelméről szóló tétel nem függetleníthető az ismeret, a bűn, a kegyelem és a hit bibliai tanításának keretrendszerétől, mindenekelőtt a Szentlélek Isten munkájától. Csak az engedelmes hívők tapasztalják meg, hogy milyen áldás származik a tanítás világosságából, érthetőségéből: „Tehát aki a hit engedelmességével nyitja fel szemeit, az a saját tapasztalatából fogja megtudni, hogy nem hiába nevezi lámpásnak a Szentírást. A hitetlenek számára ugyan homályos, de akik pusztulásra jutnak, a saját akaratukból vakok.”⁴⁹¹ A hit engedelmessége egyet jelent a Krisztushoz való ragaszkodással: csak azok maradnak meg az „egyszerű és tiszta igazság” mellett, akik Krisztust személyesen ismerik.⁴⁹² Az 1János 2,8 magyarázatában Kálvin egy mondaton belül beszél az Írás tartalmának világosságáról, a Szentlélek megvilágosító munkájáról, valamint a Krisztustól eredő megértésről:

„...mihelyt felragyog Krisztus, miénk az értelem teljes világossága. Nem azért persze, mert minden egyes hívő olyan bölcs lesz mindjárt az első nap, amilyennek lennie kellene [...] De miután Isten biztosítja annak a tanításnak a folytonosságát, amelyben akarata szerint előre kell haladnunk, ezért méltán nevezi igaz világosságnak az evangélium ismeretét, mert ebben Krisztus, az igazság napja fénylik.”⁴⁹³

Az eddigiek ismeretében arra következtethetünk, hogy a Szentírás egyszerű és világos értelméről szóló tételt nem tekinthetjük csupán felszínes formai elvárásnak, hiszen ebben a tételben a Bibliában fellelhető tartalmi és formai összhang együtt fejeződik ki. A *doctrina* fogalmának ismeretében nyilvánvalóvá válik, hogy az Írás egyszerű és világos tanítása önmagából fakadó hatalommal és szépséggel is bír. Az egyszerűségben Isten jósága fejeződik ki, ugyanis világosságot ad, irányt mutat az eltévedt ember számára. Egyszerű, tehát nem egy kultúra vagy gondolkodásmód exkluzív, kisajátítható tanítása; ezért egysze-

490 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 67 (2Kor 4,2).

491 CO 55,457 (2Pt 1,19); Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 323.

492 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 250 (Zsid 13,5).

493 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 153 (1Jn 2,8).

rűségénél fogva egyetemes érvényűnek, közelinek és elérhetőnek is mondható. Természetéből eredően a megszentelődés útján járó embert is egyszerűséggel, alázattal ajándékozza meg.

Kálvin az írásmagyarázat konkrét döntéseiben is a Szentírás egyszerű és érthető jelentését keresi. Ennek következményeként a nehezebb bibliai helyek olvasásakor az egyszerű olvasatot részesíti előnyben, illetve csak azokat a megoldásokat, illetve fordításokat fogadja el, melyek összhangban állnak a Biblia tiszta tanításával (*sana doctrina*) – s amelyekkel szükség esetén még a tévtanításokat is el tudja kerülni. Számtalanszor találunk kommentárjaiban olyan kijelentésekkel, melyek ezt a törekvését tükrözik: „De mivel ez az értelmezés valamelyest idegen a szó egyszerű értelmétől, nem fogadom el, különösen, mert a másik változat értelme (amely több görög kéziratban is megtalálható) találób, és kevésbé erőltetett”;⁴⁹⁴ vagy: „Ez tehát ennek eredeti és egyszerű értelme”;⁴⁹⁵ illetve: „...úgy látom, egyszerűbb és természetesebb az előbbi értelmezés” [*simplicior et magis genuina videtur*];⁴⁹⁶ valamint: „...de az előbbi olvasat jobban visszaadja szándékát, és nyelvileg is szabatosabb [*simplicior*].”⁴⁹⁷ Bár a második korinthusi levél magyarázatában Kálvin megjegyzi, hogy „Pál szavai meglehetősen bonyolultak, ezért a magyarázók eltérően értelmezik” (2Kor 1,11), mégis az igazi és természetes értelmet keresi a szövegben,⁴⁹⁸ sőt, megtalálja a „legkevésbé sem erőltetett” értelmezést is.⁴⁹⁹ Kálvin érvelésében nyilvánvalóan látható az is, hogy számára az Írás egyszerű és világos értelme azonos a szerző szándékának megfelelő értelemmel, illetve az egyetlen, *simplex* (szó szerinti, literális) értelemmel.

Összefoglalásként ismét Kálvin szavait idézzük, aki a Szentírás tanításának világosságból annak teljességére és tökéletességére következtet, az egyes részek nehézségét pedig – az alázat és engedelmesség hermeneutikáját követve – az ember ismeretének hiányosságával indokolja: „Összegezve megállapíthatjuk, hogy az Írás tanítása annyira teljes és minden vonatkozásban tökéletes, hogy ismeretének hiányával kell hitünk minden fogyatékosságát magyaráznunk.”⁵⁰⁰

494 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 179 (1Kor 7,33).

495 Uo., 225 (1Kor 10,7).

496 CO 55,301 (1Jn 1,1); Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 136.

497 CO 55,279 (1Pt 4,14); Uo., 116.

498 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 23 (2Kor 1,11).

499 Uo., 24 (2Kor 1,11).

500 „In summa tenendum est, adeo plenam et omni ex parte absolutam esse scripturae doctrinam, ut eius ignoratio iure censeri debeat quidquid fidei nostrae deest”; CO 47,430 (Jn 20,8); Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 249.

3.2.2.4. A Szentírás mint tükör

Több kutató is felismeri, hogy a Szentírás és a kijelentés leírásakor Kálvin kedvelt metaforája a „tükör” (*speculum*).⁵⁰¹ Egészen különböző következtetéseket vonhatunk le ugyanakkor Isten kijelentéséről annak függvényében, hogy milyen tükröre gondol itt a reformátor, illetve hogy milyen célt szolgál számára ez a szókép. Talán homályos tükröt ért alatta, mely kissé torzítva adja vissza a valóságot? Vagy éppen egy rész szerint, de mégis hűen visszaadott képre gondol? Eric Kayayan felhívja a figyelmet arra, hogy a dilemma a tükrömetaforához tartozó konnotációk különbségéből fakad: a különböző korokban különböző jelentés társulhatott a tükör képéhez, és így az irodalmi alkalmazás során eltérő irányokba mutathatott a metafora funkciója. A probléma akár egészen addig is visszavezethető, hogy a Krisztus utáni első században használt tükrök minősége és gyártási eljárása jelentős mértékben eltért a 16. századi tükrökétől.⁵⁰² Ezért amíg Pál apostol számára a tükör homályossága a hit ideiglenességének kifejezésére szolgált, addig Kálvin korában már inkább a kép hű visszaadását érthették alatta – bár az utóbbi nem váltotta fel a korábbi fogalomkört, hanem inkább bővítette annak jelentéstartományát.

Az *Institutio* és a kommentárok különböző helyeit megvizsgálva láthatjuk, hogy a tükrömetaforát Kálvin következetesen használja, de egyúttal szabadon is dönt abban, hogy az összetett kép mely hangsúlyával fejezi ki a különböző bibliai hitigazságokat. Így lesz számára tükrövé nemcsak az ige, hanem Krisztus személye is (az Atya tükre,⁵⁰³ illetve a „kegyelmi kiválasztás legtisztább tükre”⁵⁰⁴), de a teremtett világ,⁵⁰⁵ az ember,⁵⁰⁶ Mózes éneke⁵⁰⁷ vagy akár Ábrahám személye is (aki a megigazulás tükre⁵⁰⁸). Amikor pedig a Szentírást nevezi tükörnek, akkor – az egyszerű és világos értelemről alkotott felfogásának megfelelően – többször gondol a rész szerinti, de hűen visszaadott képre (s ezzel együtt a bizonyosságra), mint a homályosságra (hiszen a különös kijelentés éppen a természetben adott kijelentés elégtelensége miatt adatott). Igaz, hogy a természetben továbbra is tisztán ragyog Isten dicsősége, a bűn miatt azonban mégis világosabb és egyértelműbb kijelentésre

501 Niesel: *Kálvin teológiája*, 24; Hegedűs: *Kálvin teológiája*, 27.

502 Kayayan: *The mirror metaphor in Calvin's Institutes*, 426.

503 *Inst.* 4.8.5..

504 *Inst.* 3.22.1.

505 *Inst.* 1.5.1; 1.14.21; CO 23,9–10 (*Argumentum in Genesin*); Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 49 (Róm 1,20); Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 298 (1Kor 13,12).

506 *Inst.* 1.5.3; 1.15.4.

507 *Inst.* 1.8.7.

508 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 106 (Róm 4,1).

van szüksége az embernek.⁵⁰⁹ A Szentírás tehát – mint egy szemüveg – kiigazítja a bűnös ember homályos és meggyengült látását,⁵¹⁰ hogy eligazodjon Isten keresésének útján. Az általunk már bemutatott szakaszok (1Kor 13,12, 2Kor 3,18 és 2Kor 5,7) kommentárjában Kálvin nem kerülheti el a szöveg értelmezéstörténeti kihívásait: válaszolnia kell a tükör általi homályos látás problémájára, illetve tisztáznia kell a kijelentés és a homályosság viszonyát is (főként a rajongókkal szemben). Láttuk, hogy a tisztázás során Kálvin a hitet, az ismeretet, valamint mindezek töredékességét és viszonylagosságát jellemezte a „homályos” jelzővel, nem pedig az Írás egyértelműségét. A tükörmetafora vizsgálata után pedig megalapozottan állíthatjuk, hogy Kálvin ezt a tisztázást a kép ambivalenciája miatt is szükségesnek láthatta.

Kálvin szerint tehát az ige tükör: „Az ige szolgálatát [...] tükörhöz hasonlítja. [...] Isten arcát úgy szemléljük, ahogyan az igében, a sákramentumokban, egyszóval az egyház egész szolgálatában áll előttünk.”⁵¹¹ Az eljövendő látáshoz képest ez az ismeret „homályos és fogyatékos,”⁵¹² a tisztázás végeredménye ugyanakkor mégis a bizonyosság: „Ezt a látást Pál itt *homályosnak* nevezi, de nem azért, mert kétséges vagy csalóka volna...”⁵¹³ Valószínűleg nem is áll olyan távol Pál és Kálvin elgondolása a tükörről, ahogy arról a 2Korinthus 3,18 kommentárja is tanúskodik: itt a reformátor már Pál szavaiban is megtalálja a tükörmetafora olyan funkcióját, mely egyértelműen a hű kép visszaadásának érzékeltetésére szolgál: „...a κατοπτρίζεσθαι ige a görögben [...] jelenti azt is, [...] hogy *belenézni* az elének tartott tükörbe.”⁵¹⁴ Itt a tükör – mondja Kálvin – a kép világos és biztos visszaadását jelenti Pál számára: „az evangélium Isten világos kinyilatkoztatása [...] nincs okunk homálytól tartani, amikor az evangéliumhoz közeledünk, mert Isten az evangéliumban tárja fel arcát világosan számunkra.”⁵¹⁵ Végül a rómaiakhoz írt levél magyarázatának részletéből is meggyőződhetünk arról, hogy a tükör képével Kálvin mindeneke előtt a bizonyos és a világos kijelentést hangsúlyozza:

„...elégedjünk meg egyedül az Igével, és [...] ebben a tükörben szemléljük a mennyei titkokat, melyek szemünk fényét elvakítanak ragyogásukkal, fülünket is eltompítanak s még elménket is elkábítanak. Tehát kiváló vigasztalást merítenek

509 *Inst.* 1.5.11.

510 *Inst.* 1.14.1.

511 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 299 (1Kor 13,12).

512 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 65 (2Kor 3,18).

513 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 299 (1Kor 13,12).

514 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 64 (2Kor 3,18).

515 Uo., 64–65 (2Kor 3,18).

ebből a bibliai helyből a hívő lelkek az Ige bizonyosságát illetően, mert ti. éppoly biztosan megnyugosznak az Igében, mint a legjelenlevőbb dolgok láttán. Azután jegyezzük meg: Mózes azért adja elénk az Igét, hogy abban szilárd és nyugodt bizodalunk legyen az üdvösség felől.”⁵¹⁶

A tükör tehát a valóságot mutatja, de az ember korlátozott értelme számára felfogható formában.⁵¹⁷ Mintegy szűrőként funkcionál, hogy az ember számára befogadhatatlan isteni dicsőséget érzékelhetővé tegye.⁵¹⁸ Így érkezünk el a Szentírás egyszerű és világos értelmétől elválaszthatatlan kálvini tanításig, az isteni hozzáigazítás (*accommodatio*) alapelveig: Isten a Szentírásban az ember értelméhez, felfogóképességéhez igazítja tanítását, hogy megismerhetővé tegye számára önmagát.

516 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 265 (Róm10,8).

517 Kayayan: *The mirror metaphor in Calvin's Institutes*, 423–424.

518 Uo., 434.

3.2.3. *Accommodatio*

Kálvin természet szerint egyszerűséget és világosságot tulajdonít a Szentírás tanításának, ugyanakkor ez a tétel további magyarázatot kíván, amennyiben teológiai szempontból is tisztázni szeretnénk a megértés útját. Hogyan válik érthetővé, egyszerűvé és világossá az ember számára a mennyei tanítás, ha az értelme a bűn miatt elhomályosodott, és korlátozottsága miatt sem ésszel megragadni, sem szavakkal kifejezni nem képes a végtelen Istent? A kijelentés és megértés útját Kálvin számára az *accommodatio* (a „hozzáigazítás” elve⁵¹⁹) magyarázza, mely szerint az Írás azért egyszerű és világos, mert Isten kegyelmesen lehajolt, illetve alkalmazkodott benne az ember felfogóképességéhez: „Isten itt úgy szól hozzánk, ahogy a dajka a csecsemőhöz, vagyis gügyög [...] E beszéd mód célja nem az, hogy pontosan kifejtse, milyen az Isten, hanem az, hogy hozzáigazítsa Isten ismeretét a mi kicsinységünkhöz. S hogy ez meglegyen, fenségéből alá kell szállnia hozzánk.”⁵²⁰ Illetve a korábban már idézett kijelentés szerint: „A Szentírás köznapin nyelven szól, mert tekintettel van az emberek durva és tompa értelmére.”⁵²¹ Természetesen az *accommodatio* sem mond mást, mint Kálvin hermeneutikájának többi szempontja: továbbra is igaz, hogy alapelvei egymást áthatják, egymással szerves egészt alkotnak, s ezért az előző részben tárgyalt tükörmetafora is tulajdonképpen az *accommodatio* mozzanatát fejezi ki képi formában; de a Szentlélek tanúságtétele is annak bizonyosságául szolgál, hogy Isten Szentlelkével közel jön a hívőkhöz, s így érinti meg meggyőződésük, gondolataik legbensőbb részeit. A kálvini *accommodatio* kérdéskörével talán a holland teológus, Arnold Huijgen monográfiája foglalkozik a legrészletesebben.⁵²² Jelen fejezet gondolati alapját többek között az ő műve is képezi.

Az *accommodatio* hangsúlyozásával Kálvin nem vezet be új megközelítést, hanem egy egyházatyáig visszanyúló hagyományt folytat. A tanítás jeles képviselői között felsorolhatjuk már Jusztin mártírt, Tertullianust, Irenaeust, Alexandriai Kelement, Órigenészt, Athanasiust, a kappadókiai atyákat, Khrüszosztomoszt és Ágostont is;⁵²³ ők mindenekelőtt hermeneutikai és pedagógiai szempontból hivatkoznak Isten alkalmazkodására a Szentírásban, melynek köszönhetően Isten transzcendenciája az ember számára felfogható formában nyer kifejezést, s közben – az inkarnáció, a krisztusi alkalmazkodás teológiájának előtérbe

519 Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 549.

520 *Inst.* 1.13.1.

521 *Inst.* 1.11.1.

522 Huijgen: *Divine Accommodation*.

523 Huijgen: *Divine Accommodation*, 57–88; Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 549;

helyezésével – tanításuk erőteljes krisztológiai hangsúlya is megmaradhat. Emellett Pál apostol személye és munkássága is központi helyet foglal el gondolkodásukban, hiszen missziója és igehirdetése kiűnő példái a helyes keretek között tartott alkalmazkodásnak.⁵²⁴

Erasmus szintén a krisztológia felől közelíti meg az isteni alkalmazkodás hermeneutikai tételét, de innen kiindulva tartja indokoltnak az allegorikus magyarázat szükségességét is.⁵²⁵ Bár a késő középkori és humanista retorikai hagyományban is megjelenik az *accommodare* kifejezés, Arnold Huijgen és további kutatók szerint – Ford Lewis Battles, Olivier Millet és Kustár Zoltán meglátásával ellentétben⁵²⁶ – mégsem ez a fogalom játszik meghatározó szerepet a kálvini tanításban,⁵²⁷ hanem az egyházatyák *accommodatio*-fogalma, különösképpen Khrüszosztomosz megközelítése, s még ezeknél is meghatározóbb módon a bibliai háttér (azon belül is Krisztus és Pál apostol példája). Kálvin mindenekelőtt a kijelentés módját, útját magyarázza az isteni alkalmazkodás felfogásával: Isten Krisztusban transzcendens és immanens módon egyaránt megismerhetővé tette önmagát az ember számára.⁵²⁸

Az 1559-es *Institutió*ban már átfogó tanításként jelenik meg az isteni lehajolás mozzanata, és Kálvin egész gondolkodását meghatározza⁵²⁹ (az egyházatyákkal ellentétben már nemcsak a Szentírással kapcsolatban⁵³⁰). Az *accommodatio* olyan kezdeményezést sugall Isten részéről, mely – a Szentlélek megvilágosító munkáját is megmagyarázva – minden további teológiai megértést megalapoz; s ez a gondolati kiindulópontja az olyan hittételeknek is, mint például a sákramentumok, vagy az Ó- és Újszövetség kapcsolatának kérdése. A kálvini *accommodatio* az egyházatyáknál is említett pedagógiai (illetve családi) képen belül elhelyezve válik érthetővé: Amikor Isten az emberek értelméhez alkalmazkodik, iskolai szituációba helyezi őket, ahol a Tanítómester szívében viseli a hallgatóinak előrehaladását, meghallgatja kérésüket, valamint türelméről és jóindulatáról biztosítja őket (Huijgen).⁵³¹ E gondolatunk már előrevetíti az *accommodatio* és a *doctrina* fogalmainak szoros összekapcsolódását.

524 Huijgen: *Divine Accommodation*, 90–92.

525 Uo., 102.

526 Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 550; Balserak: *Accommodatio Dei*, 377.

527 Huijgen: *Divine Accommodation*, 103–104, 131; Balserak: *Divinity Compromised*, 190.

528 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 62.

529 Huijgen: *Divine Accommodation*, 153.

530 Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity*, 14.

531 Huijgen: *Divine Accommodation*, 153.

3.2.3.1. A kálvini *accommodatio* változó és állandó aspektusa

Amikor Isten alkalmazkodik igéjében az ember értelméhez, ez egyúttal azt is jelenti, hogy az emberi ész határai szerint korlátozza magát. Ebből a gondolatból kiindulva David Steinmetz két fontos szempontot különböztet meg kérdéskörünkben: Isten változó és állandó önkorlátozásait.⁵³² Az isteni lehajolás változó aspektusa azt jelenti, hogy a történeti kontextustól és a kulturális különbségektől függően változik az a nyelvezet, melyen keresztül Isten az emberhez szól, s ez különösképpen a két Testamentum közötti képi, formai, megfogalmazásbeli különbségekben követhető nyomon.

Az *accommodatio* állandó aspektusa egy mélyebben húzódo problémára válaszol: az emberi értelem – végeességéből és bűnös romlottságából eredően – nem képes befogadni a végtelen Isten ismeretét, ezért bármilyen kultúrkörhöz vagy társadalmi csoporthoz is tartozik, arra van szüksége, hogy Isten befogadható ismeretet adjon számára. Míg az előző aspektus inkább a külső formáról beszél, s a körülmények, illetve a kultúra különbözőségéből adódó kihívásokra válaszol, addig ez utóbbi a teológiai (és akár ismeretelméleti) alapokból kiindulva tárgyalja azt a problémát, mely a kezdetektől fogva állandó és egyetemes terhe az emberiségnek: áthidalhatatlan szakadék tátong Isten és az ember között (korlátozottsága és bűne miatt); s így az ember mindennemű próbálkozása arra nézve, hogy megismerje Istent, kudarcra van ítélve. „Ebben a betegségben nemcsak a közönséges vagy ostoba emberek szenvednek, hanem azok a nagyszerű elmék is, akiknek egyébként kiváló ítélőképességük van”⁵³³ – írja Kálvin. Isten azonban kegyelmesen lehajolt az elveszettekhez, és Igéjében, Krisztusban megismerhetővé tette magát számukra.

3.2.3.2. Az *accommodatio* változó aspektusa: Isteni erő az emberi szavakban

A változó emberi körülményekre figyelő *accommodatio* elvezet bennünket ahhoz a kérdéskörhöz, melyet a kutatók a Szentírás kettős természetének neveznek.⁵³⁴ A Szentlélek emberi szerzőket használt a munkájában, amikor a kijelentést az emberi felfogóképességhez igazította,⁵³⁵ s ebből adódóan Kálvin a szentíróknak tulajdonított sajátosságokat, emberi jegyeket az *accommodatio* következményének tekinti: a bibliai megfogalmazások módja, helyenként akár csiszolatlan,⁵³⁶ „durva és barbár” stílusa⁵³⁷ („a mennyei dolgok magasztos

⁵³² Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 290.

⁵³³ *Inst.* 1.15.11.

⁵³⁴ Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100.

⁵³⁵ Compier: *The independent pupil*, 225.

⁵³⁶ Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 43 (1Kor 1,17).

⁵³⁷ Ahn: *Brevitas et facilitas*, 274.

titkait többnyire hitvány szavak adják át⁵³⁸); a kulturális jegyek (például a teremtetéstörténet írója „népe szokásának megfelelően” az estével kezdi a napokat⁵³⁹); az antropomorfizmusok és antropopatizmusok;⁵⁴⁰ az Ószövetség külső, földi ígéretei és rendelkezései;⁵⁴¹ a műfaji sajátosságokból következő hangsúlykülönbségek és az emberi gondolatok általában az isteni alkalmazkodás megnyilvánulásai.

Kálvin tehát egyszerre beszél a Szentírásról mint isteni műről és mint emberi alkotásról; továbbra is kérdés marad ugyanakkor, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a két „természet.” Az isteni szerzőség nyilvánvalóan hangsúlyos: „...Isten a szerzője”;⁵⁴² „tanítása [...] mennyei, és semmi e világi íze nincsen.”⁵⁴³ Máshol így fogalmaz: „...ez a szó nem a földön született, hanem a mennyből szállt alá”;⁵⁴⁴ valamint: „...a Szentírásban valamiféle isteni erő lüktet.”⁵⁴⁵

Az isteni oldal elsődlegessége mellett ugyanakkor semmiképp nem tűnnek el az emberi szerzőségből fakadó sajátosságok;⁵⁴⁶ a reformátor felfigyel a szentírók személyes meggyőződésére és aktív jelenlétére: „Mindazáltal, amit megtanított nekik, azt mélyen szívükbe is véste, hogy meggyőzze és megmutassa nekik: Istentől származik mindaz, amit tanítanak.”⁵⁴⁷ A Szentírás egyszerű és világos értelméről szóló részben szóltunk arról, hogy az emberi szavak már-már műveletlen egyszerűsége Kálvin számára még alá is támasztja az Írás isteni tekintélyét, a díszítés és ügyes retorikai fordulatok nélküli beszédből ugyanis még nyilvánvalóbban ragyog Isten igazsága:⁵⁴⁸ „nem a meggyőző emberi szavak, hanem a Lélek és erő megnyilatkozása” miatt bír oly nagy „isteni erővel.”⁵⁴⁹

Az emberek korlátozottsága tehát nem akadályozza a mennyei tanítás ragyogását, hanem – éppen ellenkezőleg – kifejezésre juttatja azt. Ezen megfigyelésünkkel kapcsolatban David L. Puckett egy végletes példára mutat rá a Zsoltárok 39,7 magyarázatában, ahol Kálvin szerint annyira nagy fájdalomban volt része Dávidnak, hogy a király a bajban inkább csak a panaszra tudott figyelni. Dávid reményvesztett beszédéről nehezen lehetne elkép-

538 *Inst.* 1.8.1.

539 CO 23,9–10 (*Argumentum in Genesin*); Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 550.

540 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 46.

541 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 290.

542 *Inst.* 1.7.4; 1.7.5.

543 *Inst.* 1.8.1; 4.8.5.

544 *Inst.* 4.11.1; 4.8.5.

545 *Inst.* 1.8.1.

546 Puckett: *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 27.

547 *Inst.* 1.6.2.

548 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 143, 148.

549 *Inst.* 1.8.1

zelni, hogy azokat Isten adta a szájába, a kétségbeesett szavakban azonban a Szentlélek még így is tanulságot és bátorítást készített el az olvasók számára:⁵⁵⁰ „Bár Dávid zavarodott és elkeseredett lelkülettel beszélt, [szavai] mégis hasznos tanítást [*utilem doctrinam*] tartalmaznak.”⁵⁵¹

A 2Timóteus 3,16-hoz írt kommentárban részletesen olvashatunk arról, hogy Kálvin megértésében miként viszonyul egymáshoz az Írás isteni ihletettsége és emberi oldala; s bár a kutatók is fontos vonatkoztatási pontként tekintenek erre a magyarázatra, Wilhelm Niesel mégis óvatosságra int azzal kapcsolatban, hogy e szavak alapján messzemenő következtetéseket vonjunk le a reformátor inspirációtanáról.⁵⁵² A következő részletből mindezek mellett sokat megtudhatunk az Írás isteni eredetéről, valamint az azt megerősítő, Szentlélektől jövő bizonyosságtételről:

„Aki tehát a Szentírásból hasznot akar, mindenekelőtt jegyezze meg, hogy a törvény és a prófétálások nem emberi vélemény közlései, hanem a Szentlélektől diktált tudomány. Ha valaki azt veti ez ellen, hogy honnan lehet azt tudni? – azt felelem, hogy az Isten ugyanazon lélek megnyilvánulása folytán annak szerzőjeként tűnik fel, úgy a tanítványok, mint a tanítók előtt. Mert sem Mózes, sem a Próféták nem írták meg könnyelműen azt, amit az ő kezükből kaptunk, hanem – mivel isteni ihletettségből szóltak – híven és félelem nélkül állították, ami természetes is volt, hogy az Isten szája beszélt általuk. Tehát ugyanaz a Lélek, amely Mózes és a prófétákat bizonyosokká tette elhívásuk felől, most is arról tanúskodik a mi szívünkben, hogy tanításunk végett az ő szolgálatukat vette igénybe. Ennélfogva nem lehet csodálkozni azon, ha a Szentírás szerzője felől igen sokan kételkednek. Mert jóllehet az Isten fensége nyilvánul meg abban, mégsem látják meg ezt, csak azok, akiket a Szentlélek megvilágított, hogy lássák, amit mindenkinek látni kellene, de erre csak a kiválasztottak képesek. Az a fő, hogy a Szentírás iránt olyan tisztelettel kell viseltetnünk, mint Isten iránt. Mert egyedül csak Istentől származott s nincsen benne semmi emberi keverék.”⁵⁵³

Az „emberi vélemény” itt a „Szentlélektől által diktált” tudománnyal áll szemben (a „tudomány,” *doctrina* pedig azonos a Szentírással). E különbségtétellel a kijelentés forrása

550 Puckett: *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 29.

551 „Quoniam autem David ex incomposito et turbato animi affectu hoc protulit, per se tamen utilem doctrinam continet”; CO 31,400 (Zsolt 39,7).

552 Niesel: *Kálvin teológiája*, 24.

553 Kálvin János magyarázata Pál apostolnak Timótheushoz írt leveleihez, 156–157 (2Tim 3,16).

válik hangsúlyossá: úgy tűnik, hogy a Bibliában nem pusztán az emberi tapasztalat (vagy tanúskodás) tesz egy másodlagos (és bizonytalan) visszaigazolást az ígéről, hanem közvetlenül Isten a kezdeményező és a megszólaló. Amikor Kálvin rácsodálkozik Isten ígéjének nagyszerűségére, nem az a fő kérdése, hogy Pál vajon „az egész Írás ihletettségeről” vagy a „minden Istentől ihletett írás hasznosságáról” beszél-e (ahogy azt az exegetikai vizsgálódás során kérdezni szoktuk), hanem az, hogy miként létezhet egyáltalán Istentől ihletett írás (θεόπνευστος). A reformátor ezért úgy dicséri a Szentírást, ahogyan Dávid a törvényt (mely az egész Szentírásra érthető⁵⁵⁴): „semmilyen hiba [*maculae*] vagy hiányosság [*vitii*] nem mutatkozik benne, hanem teljes egészében tökéletes [*absoluta sit omnibus numeris*].”⁵⁵⁵ Isten ígéje „győzhetetlen és megingathatatlan,” illetve szilárd alap, melyből bizonyossá válik, hogy Isten „nem hazudik, és semmit nem von vissza.”⁵⁵⁶ Nem állíthatjuk Istenről, hogy „igazmondó, nem téved, és nem hazudik,” ha nem állítjuk egyúttal az ígéről is (a szövegkörnyezet alapján: az írott és hirdetett ígéről), hogy „szent és sérthetetlen igazság”:

„Azt már tudjuk, hogy a hit Isten irántunk való akaratának megismerése az ő ígéjéből. Ennek alapja: előzetes meggyőződés Isten igazságáról. Mert ha szívedben kétség van ennek bizonyossága felől, akkor az ígének csak kétes és csekély, vagy inkább semmiféle tekintélye nem lesz. Nem elég elhinni, hogy Isten igazmondó, nem téved, és nem hazudik, ha nem állítod kétség nélkül, hogy ami tőle származik, az szent és sérthetetlen igazság.”⁵⁵⁷

Erről az isteni eredetről és sérthetetlen igazságról ugyanakkor egyedül a Szentlélek belső tanúsága nyomán szerezhetünk bizonyosságot.

3.2.3.3. *Accommodatio*: a látszólagos ellentmondások feloldása

A kutatók szerint Kálvin számos feszültséget, látszólagos ellentmondást úgy old fel a bibliai szövegben, hogy felismeri benne az *accommodatio* mozzanatát.⁵⁵⁸ Kenton L. Sparks úgy látja, hogy ez az elvonatkoztató attitűd ugyanazt a hermeneutikai célt szolgálja, mint a régieknél az allegória:⁵⁵⁹ így a nehezen érthető szakaszokkal kapcsolatban felvetődő prob-

554 „Quod de lege sola hic loquitur, non perinde accipi debet ac si reliquae scriptur aenullus daretur locus: quin potius quum tota scriptura nihil aliud fuerit quam legis expositio, sub capite ipso comprehenditur corpus”; CO 31,39 (Zsolt 1,1–2); Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 74 (2Kor 3,16).

555 „Hoc elogio legem Dei ab omnibus profanis doctrinis discernit, quia nihil maculae aut vitii in ea deprehendatur, sed absoluta sit omnibus numeris.” (saját fordítás); CO 31,202 (Zsolt 19,10).

556 *Inst.* 4.8.9.

557 *Inst.* 3.2.6.

558 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 176; Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 46; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 247; Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity*, 20; Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 151.

559 Sparks: *God's Word in Human Words*, 236.

lémák háttérbe szorulhatnak a lényegi (illetve más helyekkel harmonizálható) üzenet megtalálásának érdekében. Amikor például Kálvin az angyalok teremtéséről beszél, nem látja ellentmondásnak, hogy a Genézisben erről nem olvasunk, hiszen Mózes a teremtéstörténet leírásában „az egyszerű nép értelméhez” alkalmazkodik, illetve „a nép nyelvén szól,” és „Istennek csak azokat a munkáit említi a teremtés történetében, amelyeket ma is láthatunk”⁵⁶⁰ – így az összeegyeztethetetlennek tűnő bibliai helyek valójában kibékíthetők egymással. Amikor Isten megbánásáról szól a szentíró, akkor ezt a reformátor „beszédformának” nevezi, és a többi antropopatizmusához sorolja: „Ez éppúgy, mint a többi hasonló beszédforma, emberi tulajdonságokkal írja le Istent. Mi ugyanis erőtlenségünk miatt nem vagyunk képesek felérni Isten fenségéhez, ezért a róla szóló leírás a mi felfogásunkhoz ereszkedik alá, hogy megérthessük azt.”⁵⁶¹

Önmagában az evangéliumot sem értjük meg, csak akkor, ha Isten alkalmazkodik értelmünkhöz. Úgy tűnik ugyanis, hogy Isten haragja és szeretete között ellentét feszül; pedig mindkettő hozzátartozik a helyes megértéshez: előbb Isten haragjáról kell hallanunk, hogy megtudjuk, hogyan tekint ránk Krisztus nélkül; majd pedig Krisztusra nézve látjuk a mi megbékéltetésünket. „S bár mindezt a Lélek gyenge felfogásunk miatt mondja így, mégis igen pontosan.”⁵⁶² Máshol ilyen megfogalmazással találkozunk: „Isten a mi felfogásunkhoz alkalmazkodva, csodálatos gondviselésével biztosította a módját annak, hogy mi, akik távol szakadtunk tőle, közeledhessünk hozzá.”⁵⁶³

David F. Wright megfigyeli, hogy Kálvin szemében bizonyos törvényszövegek megfogalmazása akár az igaz vallásnak és az emberi méltóságnak is ellentmondhat, s ezért azok nem tekinthetők magyarázat nélkül Isten „tökéletes akaratának.”⁵⁶⁴ Kálvin erre a problémára az erkölcsi, a ceremóniális és a politikai kategóriák – középkori hagyományt folytató – megkülönböztetésével válaszol, s azt feltételezi, hogy az *accommodatio* miatt egyes parancsolatok az adott kor kulturális környezetéhez, az ószövetségi nép felfogásához igazodtak (elsősorban az utóbbi két kategória, a ceremóniális és a politikai törvények esetében).⁵⁶⁵ A ceremóniális (a szentélyről, a papságról és az áldozatokról szóló) rendelkezésekben emellett olyan típusok fedezhetők fel, melyek lényege meghaladja a külső megjelenést, és belső jelentésük a mindenkori keresztyének számára is érvényes és megragadható

⁵⁶⁰ *Inst.* 1.14.3.

⁵⁶¹ *Inst.* 1.17.13.

⁵⁶² *Inst.* 2.16.3.

⁵⁶³ *Inst.* 4.1.1.

⁵⁶⁴ Wright: *Calvin's Pentateuchal Criticism*, 46; idézi: Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 455.

⁵⁶⁵ Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 454.

marad (erről a tipologikus magyarázatról szóló részben bővebben is szólunk).⁵⁶⁶ A törvények végeredményben Isten jóakarátának jelei, melyekben lehajolt és alkalmazkodott népéhez, és amelyekben az örök érvényű lelki tanítást korhoz kötött, érthető formába öntötte:⁵⁶⁷ „Mert [...] a törvényben az igazság tökéletes példaképe tárul fel [...], nincs többféle életszabály, csak egy, amely örök és változhatatlan.”⁵⁶⁸

3.2.3.4. Emberi tanúságtételekbe rejtett bizonyosság

Az emberi sajátosságokban számos olyan bizonyosság található, melyekről általában keveset szólnak a kálvini hermeneutika kutatói, pedig a reformátor egy egész fejezetet szentel a témának („Az emberi értelem mértéke szerint elég érvet kapunk, hogy a Szentírás hitelét megerősítsük”⁵⁶⁹). A Szentlélek bizonyágtételén kívül – ahogy azt Szűcs Ferenc is megfigyeli – már nem lenne szükség észérvekre, Kálvin mégis felsorol pár szempontot, mellyel az írott kijelentés egyedülálló voltát és tekintélyét bizonyítja, de egyúttal annak emberi természetét is hangsúlyozza.⁵⁷⁰ Ezeket a sajátosságokat Gánóczy és Scheld az emberi értelem számára hasznos belső érveknek és indokoknak nevezi, melyek a hívők számára nem biztosítják, de mindenképp segítik és alátámasztják az Írás hitelességét és tekintélyét.⁵⁷¹ Az *Institutió*ban a hit „másodrendű támaszaként” olvashatunk róluk: „A megerősítésére szolgáló külső, emberi tanúságtételek akkor nem lesznek hiábavalóak, ha erőtlenségünk másodrendű támaszai lesznek, és így egészítik ki a legfontosabb és legnagyobb bizonyítékot” – tudniillik a Szentlélek belső bizonyágtételét.⁵⁷²

Ilyen másodlagos támaszok: az isteni bölcsesség szabályos rendszere; a Biblia részeinek összhangja, egysége; az egyszerűsége ellenére minden más emberi írást felülmúló ereje; néhol a ragyogó ékesszólása; tanításának régisége; a hiányosságokat és kellemetlen részleteket sem leplező őszintesége; a korabeliek számára ellenőrizhető csodák, illetve az azokkal hitelesített tanítás; a támadások ellenére „örök időkre” megőrződött tanítás; a beteljesült prófécia (például Mózes, Ézsaiás és Dániel könyveiben); a könyvek szerzőségének hitelessége és az iratok megőrzése, elterjedése az isteni gondviselés által; az újszövetségi szerzők mennyei bölcsessége az egyszerűségük ellenére; az egyház közmegegyezése a

⁵⁶⁶ Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 455.

⁵⁶⁷ Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity*, 29; Prust: *Was Calvin a Biblical Literalist?*, 387–388; Balserak: *Accommodatio Dei*, 374.

⁵⁶⁸ *Inst.* 1.7.13.

⁵⁶⁹ *Inst.* 1.8.

⁵⁷⁰ Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 81.

⁵⁷¹ Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 56.

⁵⁷² *Inst.* 1.8.11.

hosszú idők alatt; végül pedig a vértanúság pecsétje, valamint „számos más, szilárd érv is,” melyet Kálvin már nem említ.⁵⁷³ Figyelemre méltó Gánóczy és Scheld megfigyelése: Kálvin ezen sajátosságok kiemelésekor a hit és az értelem meggyőző erejét együttesen elfogadja – amellet, hogy a hitnek tulajdonít döntő szerepet. A szerzőpáros ezt a szemléletet Anselmus *fides quaerens intellectum* gondolatához kapcsolja,⁵⁷⁴ melyben a hit és értelem nem mond ellent egymásnak, sőt, a hit a megértést segíti.

A Szentlélek arról győzi meg az embert, hogy az Írás tanítása Istentől ered, s ez akkor is igaz marad, ha az emberi szerzők egyúttal a saját tapasztalataikból is beszélnek.⁵⁷⁵ A törekény emberi szavak és elképzelések igénybe vétele nem jelenti azt, hogy az igében közölt igazság csorbulna, vagy tekintélye csökkenne;⁵⁷⁶ sőt, Wilhelm H. Neuser úgy látja, hogy Kálvin az emberi szerzők oldaláról is inkább a bizonyosságot és a megbízhatóságot erősíti meg,⁵⁷⁷ illetve – Peres Imre megállapítása szerint – a hagyományozás szempontjából is teljesnek, megbízható szövegnek és tökéletes kijelentésnek tartja a Bibliát.⁵⁷⁸ A szentírók biztos és hiteles írnokok voltak, akiknek a szavát „Isten kinyilatkoztatásai gyanánt kell venni,” sőt, a Szentlélektől való ihletettség szempontjából különbséget kell tenni a bibliai tanúságok és a későbbi korok igehirdetése, magyarázatai között:

„Ez legyen tehát a szilárd axióma: semmi mást nem tartunk Isten igéjének, melynek helyet kell adnunk az egyházban, csak azt, amit először is a törvény és a prófétai iratok, aztán az apostoli írások tartalmaznak, és az egyházban csak az legyen a helyes tanítási mód, amit igéje előír és megszab. [...] Az apostolok és utódaik között, mint mondtam, különbség van, az apostolok a Szentlélek biztos és hiteles íródíákjai voltak, és ezért írásaikat Isten kinyilatkoztatásai gyanánt kell venni, emezeknek pedig nincs más kötelességük, mint hogy a szent iratokban foglalt és lejegyzett dolgokat tanítsák. Megállapítjuk tehát, hogy immár nem az a dolga a hűséges szolgáltnak, hogy új dogmákat költsenek; hanem az, hogy egyszerűen ragaszkodjanak ahhoz a tanításhoz, amelynek Isten kivétel nélkül mindenkit alárendelt.”⁵⁷⁹

573 *Inst.* 1.8.1–13.

574 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 56.

575 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 252

576 Muller: *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 19; idézi: Lee: *Accommodation*, 336; Balserak: *Divinity Compromised*, 168.

577 Neuser: *Calvins Verständnis der Heiligen Schrift*, 63–66.

578 Kálvin: *Evangéliumi harmónia I.*, 112–113 (Mt 2,23); Peres: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, 59–60.

579 *Inst.* 4.8.9.

János evangéliumának magyarázatában hasonló érveléssel találkozunk, azzal a kiegészítéssel, hogy Kálvin az igaz hit megvizsgálásában Isten Fiának az ítéletére hagyatkozik, aki egyedül az apostoli tanításon álló bizonyosságot tartja valódinak: „Mi viszont emlékszünk rá, hogy Isten Fia, aki az egyetlen bíró, csak azt a hitet ismeri el, amelyet az apostolok tanításából merítünk. Az is nyilvánvaló, hogy ennek bizonyossága az ő írásaikban található.”⁵⁸⁰ Ugyanígy Mózes is „szavahihető tanúja és hírnöke volt a teremő egy Istennek,” és írásában Isten mint „tisza képben kívánta megismertetni magát.”⁵⁸¹ Az emberi szerzők megbízhatóságát mindezek mellett a Szentlélek ihletése és vezetése, illetve Jézus ígérete biztosította; így foglalhették össze az apostolok „az evangéliumi tan tökéletes ismeretét”:

„...nekik [ti. az apostoloknak] mondta Krisztus: *sok mondanivalóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok*; [...] Meghagyom, a tanítványok tudatlanok és szinte teljesen tanulatlanok voltak, amikor ezt mondta nekik az Úr, de vajon még akkor is megragadtak volna a szellemi tompaságban, amikor a tant már írásaikban terjesztették, hogy később előszóban kellett kiegészíteniük mindazt, amit tudatlanul elvétele kihagytak írásaikból? Ha viszont az igazság Lelke elvezette már őket minden igazságra, és így fogalmazták meg írásaikat, akkor ugyan mi akadályozta volna őket abban, hogy ne az evangéliumi tan tökéletes ismeretét foglalják össze és hagyják hátra? [...] Még a gyermek is tudja, hogy az apostoli iratokban [...] benne van annak a kijelentésnek a gyümölcse, amelyet akkor az Úr megígért nekik.”⁵⁸²

Michael Horton Krisztus kettős természetének analógiájából kiindulva a Szentírás isteni és emberi oldalának tökéletes összhangját hangsúlyozza – bár valószínűleg ezzel már átlépi azt a határt, melyre Niesel a 2Timóteus 3,16-ban megjelenő inspirációtannal kapcsolatban figyelmeztetett: eszerint Kálvinnál a Szentírás „embersége tökéletes összhangban van isteni eredetével. Ahogy az inkarnációban is látjuk, a gyengeség nem párosul bűnösséggel; a korlátozottság nem feltételezi a tévedést.”⁵⁸³ John Murray hasonló meglátásában a reformátor számára a Bibliában „egy állítás a közbeszéd és szokás elfogadott formáinak szempontjából egyszerre lehet tökéletesen hiteles, s mégsem tudálékosan precíz.”⁵⁸⁴ Ha sokan nem is értenek egyet Horton és Murray következtetésével, azt elismerhetjük, hogy Kálvin hozzáállásában is az isteni és emberi oldal közelítése, valamint a bibliai tanúság hitelessé-

580 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 195 (Jn 17,20).

581 *Inst.* 1.14.2.

582 *Inst.* 4.8.14.

583 Horton: *Calvin*, 59 (saját fordítás).

584 Murray: *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*, 30 (saját fordítás).

gébe vetett bizalom tükröződik. Emellett – ahogy azt később bővebben is kifejtjük – óvatosan kell kezelnünk a kettős természet analógiáját; amikor ugyanis Kálvin Krisztus isteni természetéről és lényegéről beszél, akkor ezt határozottan megkülönbözteti az ihletettség isteni eredetétől, és ezen fogalmakat meghagyja a Szentháromság titkának leírására szolgáló kifejezések között:

„[János] az Igének szilárd és állandó lényeket tulajdonít, miközben valami sajátságot kapcsol hozzá, világosan rámutatván arra, hogyan teremtette szavával Isten a világot. Ezért ha joggal jelezzük, hogy minden Istentől ihletett kinyilatkoztatás az Isten ígéje, akkor a szubsztanciális Igét mindezek fölé kell helyeznünk, mert ez a forrása minden jövődőlésnek, és nincs alávetve semmiféle változásnak, örökre egy és ugyanaz marad Istennél, és ő maga Isten.”⁵⁸⁵

Minden bizonnyal Wilhelm Niesel is erre a trinitástani különbségtételre vigyáz, illetve ezért olyan fontos az óvatossága, amikor arról beszél, hogy az élő Úr nem azonos a Biblia írott szavaival, illetve hogy „Isten Igéjét, a testté lett Logost *meg kell különböztetni* az Írás szavaitól.”⁵⁸⁶

3.2.3.5. Az *accommodatio* és a „bibliai pontatlanságok”

Kálvin nemcsak arról tud, hogy a bibliai könyvek magukon hordozzák koruk vonásait, hanem arról is, hogy a szentírók ismeretének korlátozottsága, illetve más emberi körülmények miatt pontatlanságok lehetnek az Írás általunk ismert szövegében. A Máté 27,9 magyarázatakor például egyértelműen kijelenti, hogy Jeremiás neve tévedésből került a szövegbe Zakariás neve helyett.⁵⁸⁷ Az Apostolok Cselekedetei 7,16-ban Lukács „nyilvánvaló tévedést” ejt, amikor – valószínűleg egy Biblián kívüli hagyomány alapján – Ábrahámot említi József helyett,⁵⁸⁸ a 7,43-ban pedig Babilont Damaszkusz helyett.⁵⁸⁹ A Zsidókhoz írt levél 10,5-ben a reformátor nem beszél tévedésről vagy hibáról, de – Kustár Zoltán megfigyelése szerint – észreveszi, hogy a levél szerzője a Zsoltárok 40,7 idézésekor „pontatlan Septuaginta-fordítás alapján” idéz:⁵⁹⁰ „De az apostol a görögöket követve ezt írta: *Testet alkottál*. Mert a szavak idézésénél nem voltak túlságosan aggodalmaskodók, s csak arra vigyáztak, hogy a Szentírással hamisan vissza ne éljenek a saját előnyük végett.”⁵⁹¹

⁵⁸⁵ Inst. 1.13.7.

⁵⁸⁶ Niesel: *Kálvin teológiája*, 25.

⁵⁸⁷ Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 120 (Mt 27,9).

⁵⁸⁸ Kálvin *János magyarázata az Apostolok cselekedeteihez I.*, 156 (ApCsel 7,16).

⁵⁸⁹ Uo., 177 (ApCsel 7,44).

⁵⁹⁰ Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 552–553.

⁵⁹¹ Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 171 (Zsid 10,5–6).

Helyenként szinte a szövegkritikus szemével beszél a bibliai könyvek szerzőségéről, az evangéliumok kronológiájáról,⁵⁹² vagy a szöveg másolásakor keletkező hibákról.⁵⁹³

A kutatók ezt a jelenséget nem egyszer az *accommodatio* kálvini tanításával hozzák összefüggésbe, indoklását pedig az *Institutio* 2. könyvének 11. fejezetében találják meg, melyben a szerző a két szövetség kapcsolatának kifejtésekor a kijelentés fokozatosságáról szól:⁵⁹⁴ „...egyikük sem kapott olyan belátást, amely ne hordozta volna magán annak a kornak a sötéttségét.”⁵⁹⁵ Meg kell jegyeznünk, hogy itt arról az Ábrahámról és azokról a prófétákról van szó, akik amúgy még „manapság is bevilágítják a földkerekséget”;⁵⁹⁶ tehát belátásuk korlátozottságát nem azért említi a reformátor, mert ezzel tévedéseiket kívánja megindokolni. Mondata csak egy részlete a kijelentés fokozatosságáról szóló gondolatmenetének, és ezután azonnal rátér az újszövetségekhez eljutott kijelentésre, mely valójában az ellentétpár másik oldalát képezi. Ez a gondolatmenet tehát nem a fent említett tévedések magyarázatára szolgál: az ószövetségi szentírók távoli látását az újszövetségek világosságával állítja szembe, nem pedig általában a szentírók korlátozottságát a mennyei tanítás tisztaságával.

Kálvin valóban talál pontatlanságokat, tévesen feltüntetett részleteket a Bibliában, de továbbra sem találunk nála olyan általános indoklást, mellyel ezeket a jelenségeket elvi szinten megalapozná; sőt, ha nehéznek is tartja helyenként a magyarázatot, szinte kivétel nélkül arra az eredményre jut végül, hogy a szöveg emellett is világos tanulságot tartogat az olvasók számára Krisztusban (lásd a fent említett helyeket); s e következtetését továbbra is a szerzők szándékára hivatkozva vonja le, nem attól elvonatkoztatva. Amikor az *accommodatio*val kapcsolatban az író korának nyelvezetéről és a közfelfogásról szól, akkor ezt nem tartja kifejezetten tévedésnek vagy pontatlanságnak (ahogy a fent tárgyalt látszólagos ellentmondásokat és feszültségeket sem nevezi következtetlenségnek vagy hibának), mivel nem tudományos igényű fejtegetést olvas benne, hanem „látszólagosságot,” azaz az ember számára érzékelhető, szabad szemmel látható jelenségek leírását;⁵⁹⁷ amikor pedig elírást, pontatlanságot talál a szövegben, azt általában nem az isteni hozzá-

592 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 114, 117; Bruce: *The Canon of Scripture*, 250–251; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7–9.

593 CO 23,561–562 (1Móz 46,8).

594 Prust: *Was Calvin a Biblical Literalist?*, 385; Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 553.

595 *Inst.* 2.11.6.

596 Uo.

597 Tinker: *John Calvin's Concept of Divine Accommodation*, 345; Lee: *Accommodation*, 346.

igazítás gondolatával indokolja.⁵⁹⁸ A Zsidókhoz írt levél 11,21 magyarázatában mégis úgy tűnik, mintha Kálvin összekötné kritikai megjegyzését az *accommodatio*val:

„Kétségtelen, hogy Mózes »az ágy fejről« beszél (1Móz 47,31), mikor azt mondja, hogy »*al rós hamittah*«. A görögök pedig – mintha az lett volna a szövegben, hogy: *matthae*h – úgy fordították: *a botja végére*. Minthogy ez általánosan el volt fogadva, az apostol habozás nélkül alkalmazza a saját célja szerint. Zsidóknak írt ugyan, de olyanoknak, akik szétszóródtak a különböző országokba, s anyanyelvüket a göröggel cserélték fel. Tudjuk pedig, hogy az apostolok ebben a tekintetben nem voltak annyira kicsinyeskedők, hogy ne alkalmazkodtak volna a tudatlanokhoz, akiknek még tejlre volt szükségük. S nincs is ebben semmi veszély, csak mindig fel kell hívni az olvasók figyelmét a Szentírás tiszta és eredeti szövegére. – Egyébiránt a dolog lényegét tekintve ez a különbség jelentéktelen...”⁵⁹⁹

E részlet valóban tartalmaz szövegkritikai megjegyzést: a magyarázó észreveszi, hogy a szerző a Septuaginta fordítását követi, és a hébert nevezi a „Szentírás tiszta és eredeti” szövegének. Nem tartja ezt ugyanakkor hibának vagy tévedésnek, sőt: az emberi szerző részéről szándékosságot feltételez abban, hogy az Ószövetséget a címzettek nyelvén idézi, és ezzel alkalmazkodik hallgatóságához. Az *accommodatio* jelensége tehát itt nem pusztán a gyarló emberi szavakba és gondolatokba felöltöző isteni igazságban jelenik meg, hanem a szentíró tudatos döntésében is.

Arra következtethetünk tehát, hogy különbséget kell tennünk Kálvin – mai szemmel nézve – szövegkritikai észrevételei és az *accommodatio* gondolatkörében tett megjegyzései között, az előbbi jelenségek ugyanis nem befolyásolják számára a Szentírás isteni és emberi tulajdonságairól alkotott felfogását.⁶⁰⁰ Hoon Lee szerint az emberi tévedéseket hangsúlyozó *accommodatio*-fogalom Faustus Socinus óta terjedt el a teológiai gondolkodásban,⁶⁰¹ s bár az emberi értelem korlátozottságából fakadó bibliai jelenségek valóban az *accommodatio*nak tulajdoníthatók, e tanítás elsősorban mégis a kijelentés útját állítja a középpontba (mely bővelkedik az isteni kegyelemben és gondoskodásban), nem pedig a tévedésekre összpontosít. Nem véletlen, hogy Richard A. Muller óvatosságra int (és az újabb Kálvin-kutatók általában így tesznek⁶⁰²) azzal kapcsolatban, hogy Kálvint a kritikai

598 Tinker: *John Calvin's Concept of Divine Accommodation*, 344–345.

599 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 214 (Zsid 11,21).

600 Balserak: *Divinity Compromised*, 168.

601 Lee: *Accommodation*, 336.

602 Gánóczy: *A történeti-kritikai exegézis struktúraalkotó szerepe a rendszeres teológiában*.

magyarázó előfutárának tekintsük: hermeneutikai elvei ugyanis anélkül alkotnak következetes egészt, hogy ezek a megfigyelései elszakítanák magyarázatát az őt megelőző, Krisztus-központú írásértelmezési hagyománytól.⁶⁰³ Meg kell jegyeznünk, hogy a reformátor – saját bevallása szerint – a történeti-nyelvi vizsgálódás segítségével alakította ki lényeglátó szemléletét (ahogy azt a *simplex* értelemről szóló részben is tárgyaljuk majd),⁶⁰⁴ ez azonban számára teljességgel összeegyeztethető a Szentlélek által megvilágított értelem megtalálásával, valamint a Szentírás isteni és emberi oldalának szoros összekapcsolódásával, összhangjával.

3.2.3.6. *Accommodatio* és a tudományos vizsgálódás lehetőségei

A fenti eredményeink alapján a jelen dolgozatban szűkebben értelmezzük a kálvini *accommodatio* tanítását, és a Szentíráson belüli pontatlanságok megállapítását nem soroljuk annak kérdésköréhez. Mégsem mehetünk el azon megfigyelések mellett, melyek felismerik a szabadon értelmezett *accommodatio*-ban rejlő lehetőségeket. Többen úgy látják ugyanis, hogy a kettős természet analógiájának köszönhetően Kálvin bizonyos szinten különválasztja a Szentírás emberi és isteni oldalát, s amíg az isteni természetről így kimondhatja, hogy az sosem tehető vizsgálat tárgyává (hiszen azt csak a Szentlélek világosíthatja meg az ember előtt), addig az emberi oldalt sokkal szabadabban kezelheti.⁶⁰⁵ Kustár Zoltán meglátásában a reformátor így különböztetheti meg egymástól a Szentírás „szavait” azok „céljától”: mivel a szentírók számára csak a végcél szempontjából fontos a pontosság és a hitelesség,⁶⁰⁶ ezért az attól eltérő részleteknek nem szükséges kijelentésértéket tulajdonítani. A Zsidókhoz írt levélből már említett helyen Kálvin valóban ír az ószövetségi helyek szabadabb (görög fordítás szerinti) idézéséről, valamint a cél által meghatározott értelmezésről:

„Mindig azt kell nézni, hogy milyen célból idézi a bizonyságokat; mert magánál a végcélnél gondosan ügyelnek arra, hogy a Szentírásnak más értelmet ne adjanak; de mind a szavakban, mind egyebekben is, amik nem tartoznak az előttük levő célra, több szabadságot engednek maguknak.”⁶⁰⁷

603 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 69, 73.

604 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 137.

605 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100.

606 Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 552.

607 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 171 (Zsid 10,5–6).

A kálvini értelemkeresésben – Szűcs Ferenc szavaival szólva – soha nincs *usus* nélküli *sensus*, s ennek szem előtt tartása óvja meg a reformátort a „könyvimádat túlzásaitól”:⁶⁰⁸ nem vár el a Szentírástól részletekbe menő tudományos megbízhatóságot, hiszen az emberi természethez sorolható állítások végső soron nem lépnek fel a kijelentett igazság igényével.⁶⁰⁹ Ami tehát nem mutat az Isten által adott haszonra (*usus*), azt az ige – szigorú értelemben – nem is állítja, azt a kijelentés szándéka szerint nem tekinthetjük a feltárni kívánt jelentés (*sensus*) részének.

Az isteni és emberi oldal megkülönböztetéséből fakadóan sokan felismerik, hogy az *accommodatio* kálvini tanítása alapot adott a későbbi korok számára a Biblia tudományos módszerekkel történő vizsgálatához, a történetkritikai exegézishez is:⁶¹⁰ mivel Isten egyszerű emberi szavak közvetítésével szólt, ezért az emberi sajátosságok minden más irodalmi műhöz hasonlóan kritikai vizsgálat alá vehetők, időben, térben elhelyezhetők, filológiai eszközökkel elemezhetők. Következő lépésként néhányan azt a következtetést is levonják, hogy Kálvin szemlélete általánosan, minden tudományos vizsgálódás előtt szabad utat nyitott – beleértve a természet- és történettudományt is –,⁶¹¹ hiszen a Szentírás emberi jegyeit, az *accommodatio* eredményeként megjelenő beszédmódokat függetlennek tekinti a kijelentés lényegétől. Isten kijelentése rendeltetésének megfelelően nem lép fel tudományos igénnyel (sőt, az emberi természethez tartozó kijelentések – amint azt Kustár Zoltán megjegyzi – ebből a szempontból sokszor tarthatatlannak bizonyultak⁶¹²), ezért a tudományos vizsgálódás is szabadon függetlenedhet a Szentírás „korhoz kötött” világképétől. A teremtetéstörténet napjaival kapcsolatban (1Móz 1) például „Mózes [...] sem a világ igazi működését írja le, hanem azt, ahogy az ő korában az emberek azt látták, és csak annyit és csak azt mondja el a világról, amennyit és »amit a durva és tanulatlan ember érzékelhetett.«”⁶¹³ Kenton L. Sparks így értékeli Kálvin magyarázatát ugyanerről a szakaszcól: „Kálvin számára az *accommodatio* hasznos magyarázati eszköznek bizonyult, mivel hasonló helyzetekben irrelevánssá tett bármilyen kérdést a Biblia pontosságával kapcsolatban.”⁶¹⁴

608 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100; Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 81.

609 Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 554.

610 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100; Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 552–553; Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 278; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 81.

611 Huijgen: *Divine Accommodation*, 386–387.

612 Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 554.

613 Uo., 550.

614 Sparks: *God's Word in Human Words*, 235 (saját fordítás); idézi: Lee: *Accommodation*, 346.

Wolfhart Pannenberg konklúziója szerint az *accommodatio* elmélete sikeresen lazított a Szentírás tekintélyének régi tanításán, és lehetővé tette, hogy – a fizikai, földrajzi és történelmi tudományos ismeretek változásával – a bibliai adatok integrálhatóvá válhassanak az újabb korok világnézetébe.⁶¹⁵ A tudomány tehát sosem fogja megcáfolni a Szentírás igazságát, mert független tőle;⁶¹⁶ az ihletettség pedig nem a szöveg egészére érvényes, hanem annak egy tartalmi részére, valamint – a Szentlélek belső bizonyoságtételének köszönhetően – elsősorban az olvasókra vonatkozik.

Mivel az igazság megismerését Kálvin számára nem önmagában az ige, hanem a Szentlélek és az ige kettőssége garantálja,⁶¹⁷ ezért a szemlélete nyomán valóban kialakulhatott az a gondolkodásmód, mely a bibliai megismerés lehetőségeit a személyes spiritualitás területére összpontosítja, a tudományos vizsgálódást pedig ettől függetleníti. Az ideiglenes *forma* lebontható az időtlen *substantiáról*, vagy ahogy – Barth nyomán⁶¹⁸ – Geréb Pál is megállapítja: Kálvin (és a reformátorok) számára a Biblia inspirációja egy meghatározott tartalomhoz kötődik, tehát „nem mindenféle igazsághoz,” hanem egyedül Krisztushoz.⁶¹⁹ Barth és Geréb Pál Krisztus-központúságát valóban Kálvinnak tulajdoníthatjuk, ám a Szentírás isteni és emberi természetének mesterséges szétválasztását – ahogy azt Wilhelm H. Neuser, Arnold Huijgen és Jon Balserak is megállapítja – nem tarthatjuk fenntartások nélkül az övének. E kutatók árnyaltabb megközelítést javasolnak az *accommodatio* interpretációjakor, ugyanis Kálvin szinte mindig együtt szemléli a Szentlélek munkáját és a szentírókat.⁶²⁰ Huijgen (Kustár Zoltánhoz hasonlóan⁶²¹) egyetért azzal, hogy a kálvini felfogás nem tudományos szövegekönvként olvassa a Bibliát, de a naturalista világképnek sem enged teret abban, hogy kiszűrje a bibliai világképből a számára nem elfogadható elemeket.⁶²² Balserak úgy véli, hogy a felvilágosodás kora előtti értelmezéstörténetben általánosan kell számolnunk azzal a felfogással, mely szoros összefonódásban látja az isteni és emberi szerző *accommodatióját*, és az emberi sajátosságok elkülönítését nem teológiai

615 Pannenberg: *Rendszeres teológia* 1., 35–36.

616 Sparks: *God's Word in Human Words*, 235.

617 Huijgen: *Divine Accommodation*, 333.

618 Barth: *Church Dogmatics I*, § 19–21, 51.

619 Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája*, 161.

620 Neuser: *Calvins Verständnis der Heiligen Schrift*, 58; Potgieter: *A Brief Characteristic of Calvin's Theology*, 37.

621 Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 553.

622 Huijgen: *Divine Accommodation*, 386–387.

gondolatnak, hanem az újabb kor filozófiai reflexiójának kell tekintenünk, mellyel Arisztotelész középkori újrafelfedezésére és széles körben kifejtett hatására válaszolt.⁶²³

A konklúzió levonása előtt hangot kell adnunk Gánóczy Sándor meglátásának is, aki úgy gondolja, hogy a kettős természet analógiáját Wilhelm Niesel vezeti vissza Kálvinra, ám ez az elgondolás mégsem illeszthető be a reformátor gondolkodásába, sőt, ő „sokkal inkább a két »kettős természet« [Krisztus és a Szentírás] közötti lényeges különbséget, mint analógiát emelte ki,”⁶²⁴ azaz számára az Írás eszköz és tükör, de nem tulajdonít neki isteni természetet (s ezért egyértelműen kizárólagosságot sem).⁶²⁵ Gánóczy megértésében – ahogy arról Stefan Schelldel közösen írt monográfiájában is beszámol – a reformátor úgy olvassa a bibliai tanúságokat, mint a kijelentés eseményének ember által közvetített interpretációit és reflexióit, illetve az ember vallásos tapasztalatának írásos lecsapódásait,⁶²⁶ az olvasó számára pedig egyedül ezek a tanúságok hozzáférhetők. Az isteni és emberi természetet megkülönböztető, szubsztanciaontológiai megalapozású analógia nemcsak a – Gánóczy megfogalmazásában – modern filozófiával nem működhet együtt, de az isteni természet túlzott hozzákapcsolását is eredményezi az emberi természethez, mely Kálvin gondolkodásában valójában sem a Lélek, sem az Ige esetében nem érvényesül. Különböző okokból más kutatók is megkérdőjelezzik a kettős természet analógiájának kálvini (és református) eredetét, mert az más irányba mutat, mint a reformátor hermeneutikája; ezenkívül ez a kép azt sem teszi egyértelművé, hogy milyen szempontból kell Krisztus két természetének relációit példának tekinteni, vagy milyen következményekhez vezetne ez az összevetés.⁶²⁷ Gánóczy tehát az analógiát elfogadó fenti Kálvin-kutatókhoz hasonlóan az emberi oldal vizsgálhatóságát hangsúlyozza, ám a Krisztus kettős természetére való hivatkozást – magyarázat hiányában – félreérthetőnek tartja, s ezért más megközelítést javasol.

Végeredményben kimondhatjuk, hogy az isteni és emberi oldal megkülönböztetése kálvini sajátosság (amint azt az *Institutio* 1.13.7. részében is láttuk), a kettő egymástól való függetlenítését azonban fenntartással kell kezelnünk. Dolgozatunkban Szűcs Ferenc óvatosságát követjük, aki szerint a 16. században még nem jelentkezett a modern történet-

623 Balserak: *Accommodatio Dei*, 373.

624 Gánóczy: *Kálvin hermeneutikája*, 81.

625 Uo., 82.

626 Uo., 63, 97.

627 Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 38–39; Cunningham: *Did Turretin Depart from Calvin's View*, 47.

kritikai probléma,⁶²⁸ s amennyiben a „tévedhetetlenség” fogalmát csak anakronisztikusan olvashatjuk bele Kálvin gondolataiba,⁶²⁹ akkor ugyanezt a megállapítást kell tennünk a „tévedés” fogalmáról is. Peter Opitz is óv a kategorikus kijelentésektől, mert úgy látja, hogy az *accommodatio* kálvini tanításából kiindulva nemcsak a történetkritikai exegézis előfutáraként, hanem akár a verbálinspiráció tanítójaként is bemutatathatjuk a reformátort.⁶³⁰ Opitz megállapítása nem légből kapott: Roger Nicole tanulmányában számos támogatót sorakoztat fel mindkét álláspont zászlaja alatt.⁶³¹

Továbbra is kérdés maradhat ugyanakkor Kálvin olvasói számára, hogy a személyes lelki meggyőződésen túl meddig terjed a Szentírás igazságigénye. Vajon mi az a határ, ameddig még nem irreális elvárás válaszokat várni Isten ígétől, meddig terjedhet az igazságkeresésünk? Hogyan tegyünk különbséget a szavak és azok célja között; hogyan találjuk meg az *usus* és *sensus* egységét? Sebestyén Jenő minden bizonnyal jól ragadja meg a kálvini bibliaszemléletet, amikor azt – vélhetően Bavinck nyomán⁶³² – az organikus inspirációtannal helyezi összefüggésbe: egyrészt nem ért egyet a mechanikus inspiráció gondolatával (amellett, hogy értékeli a tiszteletteljes szándékát), de nem is tartja a Szentírást pusztán emberi produktumnak.⁶³³ Kálvin valóban beszél a bibliai írók tanúskodásáról,⁶³⁴ a fenti felismeréseink fényében mégsem állíthatjuk, hogy nála ezek a tanúságok pusztán emberi interpretációi, illetve reflexiói lennének a kijelentés eseményének⁶³⁵ – ezzel ugyanis egy későbbi nézetet vetítenénk vissza a reformátor olvasatába.

Emellett Sebestyén – Kálvint követve – azt sem állítja, hogy az isteni és az emberi tényező egyenrangú lenne, mert az isteni faktor „megmérhetetlenül magasabbrendű, mint az emberi” – amellett, hogy az emberi szerzők *auctores secundarii*ként megtartották a maguk egyéniségét.⁶³⁶ Tavaszy Sándor csatlakozik Sebestyén Jenő árnyalt meglátásához, és szerinte a protestáns ortodoxia ebben a tekintetben helyesen látta meg a Szentírás és az Ige viszonyát, mert „a beszélő isteni hangot” a „hallgató emberi szív” elé helyezte.⁶³⁷ Paul T. Fuhrmann és M. Eugene Osterhaven is megerősíti ezt a meghatározást, és ők is megtalálják

628 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 100.

629 Wendel: *Calvin*, 159.

630 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 246.

631 Nicole: *John Calvin and inerrancy*, 275.

632 Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 414.

633 Sebestyén: *Református Dogmatika I.*, 64.

634 *Inst.* 1.4.2; *Inst.* 1.13.13.

635 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 63, 97.

636 Sebestyén: *Református Dogmatika I.*, 63–64.

637 Tavaszy: *Református keresztyén dogmatika*, 101–102.

Kálvinnál (és Luthernél) az Írás organikus természetének szemléletét, melyben Isten nagy terve és szándéka köré épül fel a szentírók sokszínű – ám Isten akaratából mégis egységes – üzenete.⁶³⁸ Isten úgy alkalmazkodott az emberi beszédhez és gondolkodáshoz az igéjében, hogy az emberek előtt fokozatosan tárta fel az örök igazságot (a mennyei tanítást), mely ugyanakkor mindvégig valóságosan jelen volt, és végigkísérte a nép történetét; az emberi szavakban megfogalmazódó kijelentés korpusza így organikus módon növekedett a vándorló Isten népe útján.

A kijelentés közösségben hangzott el: a Szentlélek iskolájában, a tanítás és tanulás légkörében, ahol a nép a fokozatosan felragyogó kijelentéssel együtt épülhetett hitében. Kálvin nem marad érzéketlen Isten igéjének közösségben megfogalmazódó, organikusan növekvő és különféle módokon megjelenő közlésformái iránt, s ezzel előre válaszol Paul Ricoeur kritikájára, aki szerint a régi teológusok felületesen egységesítették (szinte kizárólagosan a prófétai mintára korlátozták) a kijelentés és az ihletettség útját, s ezzel figyelmen kívül hagyták a bibliai beszédmódok sokszínűségét.⁶³⁹ Igaz, hogy Kálvin számára is elsősorban a próféták adják az ihletettség modelljét,⁶⁴⁰ és felfogásában a bibliai szerzőknek – például Mózesnek, Pálnak vagy Péternek – a Szentlélek „diktálta” a szavakat,⁶⁴¹ illetve Krisztus szólt a szájuk által;⁶⁴² a közösségben született kijelentés mégis teret enged a különböző bibliai beszédmódoknak, melyekben Isten kijelentése megjelent: a történelemben (annak továbbadásában),⁶⁴³ a bibliai személyek imádságában (különösen a zsoltárokból, ahol Dávid önmagáról beszél, szavai valójában mégis Krisztusról szóló kijelentések⁶⁴⁴), vagy a törvény rendelkezéseiben.⁶⁴⁵ Kálvin irodalmi érzékenységét Békési Sándor is megfigyeli, amikor a poézis helyét keresi teológiájában: „...természettől fogva nagy vonzódása volt a poézishez, amelyet nem a költészetben, hanem a teológia lényegi mélységeiben volt hajlandósága felfedezni és értekezéseiben, valamint prédikációiban felszínre hozni.”⁶⁴⁶

638 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 193; Osterhaven: *Az egyház hite*, 85; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 66.

639 Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, 13–15.

640 Opitz: *Scripture*, 242.

641 *Inst.* 1.18.3.

642 „Nunc ad Mosis consilium redeo, vel spiritus sancti potius, qui per os eius loquutus est”; CO 23,8 (*Argumentum in Genesin*); *Inst.* 3.17.11; 3.14.8; Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 136 (2Kor 8,15).

643 CO 23,5–6 (*Argumentum in Genesin*).

644 CO 31,422 (Zsolt 41,10); Kálvin: *János evangéliumának magyarázata*, 64 (Jn 12,13).

645 „Summa est, Mosen prodire Dei ministrum et praeconem, qui ex ipsius ore Israeli praescribat quidquid rectum et iustum est. [...] Neque enim Deus, ut solent terreni reges, experientia admonitus legem suam locupletavit novis praeceptis: sed consuluit pigro et crasso populo”; CO 26,260 (5Móz 1,1–5).

646 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 30.

Az organikus inspiráció tanítása nem szelektál, ugyanakkor a központi aranyfonalhoz igazodva mégis hangsúlyokat állít fel a Szentírásen belüli tartalmi összefüggésekben, illetve az ezekben kirajzolódó üdvtörténet egészében. Mindezekben úgy érvényesül Isten terve és szándéka, hogy közben szoros kapcsolatban marad az emberi szerzőkkel, a mindenkori (és így a jövőbeli) hívőkkel. Isten emberi értelemhez alkalmazkodó igéje – ahogy arról a következőkben is szólunk majd – ennél fogva egész életet meghatározó tudomány lesz. A két természetet egymástól függetlenítő megközelítéssel ellentétben ez az álláspont nem a megbízhatóság minimumát, hanem teljességét hangsúlyozza Kálvin hermeneutikájában; nem a kijelentés és – az *accommodatio* segítségével leválasztható – emberi sajátosságok függetlenítésére törekszik, hanem a két oldal közelítésére, illetve helyes összekapcsolására.

3.2.3.7. Az *accommodatio* állandó aspektusa: a befogadható isteni beszéd

Az *accommodatio* nemcsak a bibliai kijelentés kulturális-kontextuális sajátosságaira és látszólagos ellentmondásaira ad magyarázatot, hanem arra az általánosabb teológiai-ismertelméleti kérdésre is válaszol, hogy egyáltalán miként juthat el Isten mennyei bölcsessége a korlátozott értelemhez. A reformátor a Római levél első fejezetének gondolatmenetéből kiindulva beszél az ember meggyengült felfogóképességéről,⁶⁴⁷ mely ugyan megfelelő éleslátással felismerhetné a teremtett világban adott kijelentést,⁶⁴⁸ a bűn miatt azonban megromlott és elhomályosodott az érzékelése, és azóta „a mennyei titkokat illetően az emberi értelem teljesen zavaros és vak,” sőt, „tudatlanságunkhoz és homályos értelmükhöz zabolátlan vakmerőség is társul.”⁶⁴⁹ Innentől kezdve a világos természeti kijelentés már nem segít Isten megismerésében, legfeljebb vádolja azokat, akik nem ismerik fel a világban Isten munkájának nyilvánvaló jeleit. A lázadás következménye, hogy „Isten bármilyen tisztán jeleníti is meg munkáinak tükrében önmagát és örökkévaló országát, érzéketlenségünk miatt ezeket a világos bizonyítékokat annyira eltompultán bámuljuk, hogy semmilyen hasznunk nincs belőle.”⁶⁵⁰ Isten azonban jól ismerte az ember nyomorúságos helyzetét és korlátozott ismeretét; tudta, hogy „másféle és jobb segédeszközre van szükségünk, amely biztosabban elvezet a világ teremtetőjéhez”⁶⁵¹ – s ezért a Szentírásban úgy öntötte

647 Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity*, 25–26.

648 *Inst.* 1.5.14.

649 *Inst.* 1.5.12.

650 *Inst.* 1.5.11.

651 *Inst.* 1.6.1.

ésszel felfogható formába mennyei bölcsességét, hogy abban már az üdvösség szerzőjeként is bemutatkozik számunkra.

Kálvin gondolatmenetében itt van a fordulópont a két kijelentés között: bár a teremtett világ is Isten világos kinyilatkoztatása, abban mégis különbözik az írott ígétől, hogy Isten az előbbiben Teremtőként, az utóbbiban pedig már elsősorban Szabadítóként jelenik meg (bár az utóbbi nem zárja ki, hanem magában foglalja az előbbi).⁶⁵² A Szentírás „egybe-eggyíti az elménkben kavargó istenismeretet, eloszlatja a homályt, és világosan megmutatja nekünk az igaz Istent.”⁶⁵³ A kibeszélhetetlen mennyei titkokkal ezután úgy találkozhat az ember, hogy azokat hittel megragadhatja, és felfoghatja. Ezt a bibliai és teológiai megalkotású *accommodatio*-fogalmat nevezhetjük – David Steinmetz nyomán – Isten állandó önkorlátozásának, melyben rész szerinti, de igaz és mennyei ismeretet ad az embernek önmagáról. Amikor Kálvin egészében vizsgálja az írott ígét, akkor azt azért tartja mindenkire nézve érvényesnek, mert abban Isten általánosan alkalmazkodott az emberiség felfogóképességéhez, s ezért mindenkitől felelősségteljes választ is vár:

„És hogy senki se gondolja, mondom, hogy ez a rejtett bölcsesség nem tartozik rá, vagyis senki ne gondolja, hogy tilos rátekintenie, mert el volna zárva az emberi értelem elől, kijelenti, hogy örök tanácsából Isten közölte velünk azt. [...] ...nem elvesztegetett idő az evangélium hallgatása sem, hiszen azt nekünk szánta; Isten ugyanis alkalmazkodik a mi mértékünkhöz, amikor hozzánk beszél.”⁶⁵⁴

Mit jelent az, hogy Isten a beszédében alkalmazkodott az ember mértékéhez? Vajon Isten ismerete nem torzul amiatt, hogy korlátozza magát, és emberi szavak közé szorítkozik? David Steinmetz Duns Scotushoz vezeti vissza a kálvini *accommodatio* mögött húzódó episztemológiai megfontolásokat.⁶⁵⁵ Scotus megkülönbözteti a *theologia in se* és a *theologia in nobis* fogalmait, azaz Isten önmagáról való ismeretét és a bennünk kialakult istenismeretet. A *theologia in se* meghaladja az ember felfogóképességét, ezért az nem is lehet a birtokában, még a kijelentés útján sem érheti el; a *theologia in nobis* ugyanakkor már a *revelatio* (s így az *accommodatio*) tárgya lehet abban az esetben, ha Isten megajándékozza vele az embert (ebben a kérdéskörben élesen elkülönül egymástól Kálvinnál és Duns Scotusnál⁶⁵⁶ az ember igyekezetéből származó, torz ismeret és az

652 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 35.

653 *Inst.* 1.6.1.

654 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 65 (1Kor 2,7).

655 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 290.

656 Cross: *Duns Scotus*, 7.

Istentől kapott, világos kijelentés). Bár az Istentől származó *theologia in nobis* is korlátozott, mégis egy töredék a *theologia in se* gazdagságából, akár a csepp a tengerből. A véges és korlátozott emberi értelem nem képes befogadni a végtelen Isten ismeretét, ez a rész szerint való tudás Isten kegyelméből mégis teljességgel igaz lehet abban az esetben, ha maga Isten ülteti el azt az emberben Szentlelke és igéje által. H. W. Rossouw az *Institutio* 1.10.2 alapján – Steinmetz felosztásához hasonlóan – megkülönbözteti Isten önmagában való, lényegi (*essentia*) ismeretét (*Deus apud se*), és azt a kijelentést, mely az értünk elvégzett munkáiból, azok hatásából (*virtutes*) származik (*Deus erga nos*). Az előbbi rejtve marad előttünk, az Isten munkáiból megszerezhető tanítás ugyanakkor (mely tulajdonképpen az Istentől kapott *theologia in nobis*) a *revelatio* és az *accommodatio* célja: megmutatja, hogyan fordul Isten hozzánk, hogyan alkalmazkodik emberi helyzetünkhöz, végességünkhöz és bűnös természetünkhöz⁶⁵⁷ – de természetesen ez az ismeret sem mond ellent Isten önmagában való, lényegi ismeretének.

3.2.3.8. A *doctrina* és az *accommodatio* tanításának összefüggése Kálvin írásmagyarázatában

Kálvin meggyőződése, hogy az *accommodatio* eseményében Isten az Ő örök igazságát rész szerinti, de valóságos ismeretként juttatja el az emberhez. A Szentírás helyes megértéséhez tehát nem arra van szükség, hogy a magyarázó a saját belátása alapján (akár erőltetve is) harmonizálja az egymásnak látszólag ellentmondó szakaszokat, hanem arra, hogy vegye észre: a sokféleségben megjelenő tanúságok lényegük és céljuk szerint a mennyei tanításban találkoznak egymással.

Ez a lelkület Kálvin kommentárjaiban is felfedezhető, amikor a Szentírás általános tanításának fényében a nehezebben értelmezhető szakaszok az isteni hozzáigazítás szempontjának köszönhetően összhangba kerülnek egymással. Az 1János 1,7-tel kapcsolatban például a következő kérdést teszi fel a reformátor a világosságban járásról:

„...vajon az emberek közül ki fejezheti ki Isten világosságát az életében úgy, hogy meglegyen az a hasonlóság, amelyet János követel? [...] Azt felelem erre, hogy az efféle beszédmód az emberek felfogásához alkalmazkodik. Ezért azt nevezzük Istenhez hasonlóknak, aki arra törekszik, hogy hozzá hasonlóvá legyen, bármily messze is legyen még attól.”⁶⁵⁸

657 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 155.

658 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 140 (1Jn 1,7).

Kálvin tehát a az evangéliumi tanítás hangsúlyait megtartva (a megszentelődést a hamartológia mellé helyezve) figyel az egyes szakaszok sajátos hangsúlyaira, és a tanítás fényében mérlegeli azt is, hogy mely motívumokat tekinti az ember értelméhez alkalmazkodó beszédként.

3.2.3.9. Arnold Huijgen kritikája: statikus istenkép, személytelen kijelentés és bizonytalan ismeret

Eddigi vizsgálódásunk során kiderült, hogy Kálvin számára az isteni hozzáigazítás eseményének tulajdonképpeni tárgya (és egyúttal végcélja) a mennyei tanítás (*doctrina coelestis*): a Szentírásban Isten a mennyei bölcsességét öltöztette ésszel felfogható formába. Arnold Huijgen ugyanakkor úgy vélekedik, hogy a *doctrina* szempontjából tekintett *accommodatio* a kálvini kijelentéstan gyengeségére is rámutat: az elképzelés, mely szerint Isten változhatatlan személye és tanítása érzékelhető és felfogható formában jelenik meg az embernek, részben olyan – vélhetően neoplatonikus filozófiából táplálkozó⁶⁵⁹ – metafizikai előfeltevésekre építve ragaszkodik Isten változhatatlanságához (mind Isten személyét, mind cselekedeteit tekintve), melyek azóta tarthatatlanná váltak.⁶⁶⁰ Ez a prekonceptió kifejezetten elhatárolódik attól, hogy Istennek érzelmeket (*passio*) tulajdonítsa, mivel így Isten – az emberrel kapcsolatba lépve – változóvá, s egyúttal sérülékennyé is válna.⁶⁶¹ Az érzelmei világa (a materiális világhoz hasonlóan) csak egy alacsonyabb létmódhoz kötődhet.⁶⁶² Ha egy helyen mégis úgy tűnik, hogy Isten terve vagy hozzáállása változik, ott valójában csak az ember interpretálja változó érzelmei megnyilvánulásaként azokat a közvetítő eszközöket, melyeken keresztül a változhatatlan Isten kommunikál.⁶⁶³ A holland teológus szerint a tanítás változhatatlan lényegének (*substantia*) hangsúlyozása (mely egyébként Kálvin egész teológiájának szerkezetét meghatározza) már önmagában egy statikus – s egyúttal távolban maradó – istenképet feltételez.

Kálvin számára a változhatatlan és bizonyos tanítás (*doctrina*) kijelentésének útját az iskolai, illetve családi szituáció írja le, Huijgennek sok esetben mégis az a benyomása, hogy inkább „valaminek” a kijelentéséről van szó, nem pedig a „valakinek” szóló kijelentésről. Ebben a környezetben nem sok szerep jut a személyességnek, sőt, a kijelentés folya-

659 Huijgen: *Divine Accommodation*, 215.

660 Uo., 356, 372.

661 „...Isten, amikor büntet, [...] a haragvó arcát ölti magára. Nem jelöl tehát semmiféle indulatot Istenben, hanem csak a bűnhődő bűnösnek az érzületére vonatkozik”; Kálvin: A rómaiakhoz írt levél magyarázata, 48 (Róm 1,18).

662 Huijgen: *Divine Accommodation*, 278.

663 Uo., 318.

mata inkább az üzleti tranzakció helyzetéhez válik hasonlóvá;⁶⁶⁴ Isten a távolban marad, ismerete tárgyiasul, az anyagi természethez kötődő emberi lét pedig szükségszerűen leértékelődik, mivel a Teremtő és teremtmény viszonyának kálvini felfogásában – Huijgen megfogalmazása szerint – az emberi szubjektivitás sosem lehet meghatározó erejű:⁶⁶⁵ az ember a háttérbe szorul, s inkább passzív szemlélője marad az eseményeknek.

A statikus és távoli istenkép mellett a megismerés lehetőségei is bizonytalanná válnak. A nehéz szövegek magyarázatok Kálvin az isteni hozzáigazítás elvével válaszol azokra a részletekre, melyek a változhatatlan mennyei tanítással feltételezetten ellentétben állnak, ez ugyanakkor esetenként egy túlságosan megengedő istenképhez vezet, hiszen ez az Isten még olyan gondolatokat, kifejezéseket és állításokat is elnéz a Bibliában, melyekkel Ő maga sem ért egyet. Minél inkább alkalmazkodik az emberhez, annál inkább homályosabbá és emberivé válik az igaz tanítása; ez azonban kétségek között hagyja az olvasót, amikor bizonyosságot keres a bibliai igazságokban.⁶⁶⁶ Honnan tudhatja, hogy a Biblia mely részét kell az emberi értelemhez igazított formához sorolnia, és mit kell attól elvonatkoztatnia, és a tanítás változatlan lényegeként értékelnie? – teszi fel a kérdést Arnold Huijgen.⁶⁶⁷ Úgy véli, hogy Kálvin sokat oldana felfogásának feszültségein azzal, ha több hangsúlyt fektetne a személyes kommunikáció képére (miközben Isten igéjére összpontosít), és azzal is, ha nem építene ilyen nagy mértékben a változó forma és örök lényeg kettősségére; így dinamikusabban szemlélhetné Isten üdvtörténeti munkáját, s megengedőbb lenne az idővel változó isteni rendelésekkel kapcsolatban is. Ezek nélkül azonban a harmonizálás és a lényeg kényszerű keresésének örök feladata nehezedik rá,⁶⁶⁸ de a kijelentés személyes jellegét sem tudja megfelelő mélységben érzékeltetni.⁶⁶⁹

3.2.3.10. Közösségben megismert tanítás

Huijgen érveit valóban meg kell fontolnunk, ugyanakkor a *doctrina* gazdagságának megismerésével mégis felértékelődhet számunkra a kálvini *accommodatio* tanítása. Már a holland teológus is felismeri központi fogalmunk dinamikusságát:

„Mivel azonban a *doctrina* mindenekelőtt nem állításokból álló, merev rendszer, hanem Isten élő beszéde, ezért az *accommodatio* útján anélkül közölhető az emberi

664 Uo., 259.

665 Uo., 386.

666 Uo., 259.

667 Uo., 178.

668 Uo., 178.

669 Uo., 259.

értelemmel, hogy az igaz tanítás gyengülne vagy felhígulna. Sőt, maga Isten garantálja személyesen, hogy a tanítás, mely az emberekhez az *accommodatio* útján eljut, ténylegesen szilárd és igaz.”⁶⁷⁰

Amellett, hogy a mennyei tanítás örök és változhatatlan, egyúttal élő és személyes fogalom is, mely a megértett tanítást és a megismerés szeretetteljes közösségét egyúttal magában foglalja, s ennek köszönhetően a távolinak mondott istenkép és a legszemélyesebb közösség összekapcsolódhat. A „változhatatlan lényeg és a változó forma”⁶⁷¹ nem kibékíthetetlen egymással, hanem a két oldal – Isten abszolút hatalma és kegyelme, valamint az emberi megismerés – dinamikus interakcióban maradhat egymással. Kálvin számára az iskola, a család, illetve az orvosi rendelő képe fejezi ki azt a környezetet, melyben Isten – a gondoskodó Atya, a figyelmes Tanító és a hozzáértő Orvos – megismerteti magát és a tananyagot (a mennyei tanítást) az emberrel.⁶⁷² Mindhárom szerepkör metaforája szeretetet, biztonságot és szakértelmet sugall: Ő jól tudja, hogy mire van szüksége a rábízottaknak,⁶⁷³ s ezt a személyes közösségben meg is adja nekik. Az *accommodatio* tehát az isteni pedagógiai része, a Szentírás iskolájának „didaktikai módszere”: Isten úgy teremti meg a bensőséges tanítói környezetet, hogy jó tanárként alkalmazkodik az ember felfogóképességéhez, aki ennek köszönhetően az igaz, mennyei tanítással találkozhat. Peter Opitz észreveszi, hogy a reformátor megfogalmazásaiban az előbbi képek mellett az út, a királyi jogar és a pásztorbot is ugyanezt a szeretetteljes közeledést és bölcs vezetést fejezi ki.⁶⁷⁴

Már az *Institutio* előszava is – figyelni meg Opitz – arról tanúskodik, hogy Kálvin szoros összefonódásban látja a *doctrina* fogalmának mennyei, kijelentett és – a kijelentés alapján – összefoglalt formáját:⁶⁷⁵ „Tanításunknak felségesnek kell lennie minden emberi dicsőség fölött és győzhetetlennek minden hatalom előtt, hiszen nem a miénk, hanem az élő Istené és Krisztusáé...”⁶⁷⁶ Érdemes megjegyezni, hogy Kálvin itt sajátjának nevezi a tanítást („tanításunk”), mintha emberektől eredeztetné azt. Gánóczy és Scheld ebből kiindulva úgy értelmezi ezt a kijelentést, hogy itt a reformátor a saját tanítását „elég közvetlenül, direkt módon tekinti isteni tanításnak, ill. Igének,”⁶⁷⁷ pedig a szövegkörnyezet alapján arra következtethetünk, hogy ez a *doctrina* csak annyiban emberi, amennyiben az emberi felfogás a

670 Uo., 176–177 (saját fordítás).

671 Uo., 178.

672 Uo., 259.

673 Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity*, 21–25.

674 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 254.

675 Uo., 108.

676 Kálvin: *Institutio*, 17 (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek).

677 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 61.

teljességgel Istentől eredő tanítást megragadta. Inkább arra kell gondolnunk, hogy Isten annyira közel jött igéjében az emberekhez, hogy az általuk megragadott és továbbadott bibliai tanítást sem szégyelli sajátjának nevezni. Ahogyan Jézus egyszerűen megfogalmazott, de annál megtisztelőbb ígérete is hangzik: „megismeritek az igazságot” (Jn 8,32), valamint: „aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16). Ezzel a gondolatával Kálvin összeköti az emberek által megismert *doctrinát* a mennyei tanítással (*doctrina coelestis*), és az emberi ismeretet is felségesnek, dicsőségesnek, Isten és Krisztus tulajdon tanításának tartja. Az isteni és emberi természet kettőssége itt mind a Szentírás, mind a *doctrina* esetében hangsúlyos lesz, azaz Isten a róla szerzett ismeretet is megbízhatóvá és valódivá teszi; így válik a mennyei *doctrina* eszközzé az *accommodatio* eseményében,⁶⁷⁸ illetve kulcsá Isten megismerésének folyamatában (Opitz).⁶⁷⁹ Mindeközben Isten marad a megszólaló, teljességgel Ő adja a tanítás tekintélyét, és ezért semmi büszkeséget vagy önigazságot nem hagy az embernek.⁶⁸⁰

Németh Tamás arra figyelmeztet, hogy az emberi szerző által megfogalmazott tanítás összefoglalása (*doctrina*) és a mennyei tanítás (*doctrina coelestis*) nem azonosítható egymással, mert amíg az előbbi az ember felfogóképességéhez igazított ismeret, addig az utóbbi mentes az emberi gondolatoktól. Az olvasó nem férhet hozzá közvetlenül a „vegytiszta” mennyei tanításhoz, mely ugyanakkor mégsem választható el az emberi szavakban rögzített igétől, sőt, a Biblia a *doctrina coelestis* jele és pecsétje.⁶⁸¹ Németh Tamás fontos felismerése, hogy Kálvin megközelítésében a *doctrina coelestis* fogalma a kijelentés útját magyarázza, melyben Isten lehajol az emberhez, Szentlelkével megvilágítja értelmét, és személyes Teremtő és Szabadító Úrként mutatkozik be a számára. Németh megfigyelésének további fontos eleme, hogy Isten önmagában való ismeretét (melyet David Steinmetz a *Deus apud se* fogalmával írt le) nem tartja elérhetőnek az ember számára. Az *Institutio* bevezetőjéből vett fenti részlet alapján mégis arra következtethetünk, hogy Kálvinnál a *doctrina* önmagában dinamikusabb fogalom, és a két kategória (*doctrina* és *doctrina coelestis*) szorosabban összefonódik – mindenekelőtt azért, mert számára már az ihletettség is organikus természetű, azaz Isten és a szentíró élő kapcsolatában, folyamatos interakciójában valósult meg; de a keresztyének személyes hite is közvetlenül ehhez az örök tanításhoz kapcsolódik: „Mivel Krisztusban rejlik a tudomány és a bölcsesség minden

678 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 111.

679 Uo., 254.

680 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 146.

681 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 84.

kincse, aki hit által lesz a miénk, a hitet méltán terjesztjük ki a mennyei tan egészére, amelytől nem is lehet elválasztani” – mondja Kálvin.⁶⁸² A két *doctrina* fogalom összefonódásáról tanúskodik a Zsoltárok könyvéről írt kommentár bevezetője is, ahol Kálvin a zsoltárok emberi szavait is mennyei tanításnak nevezi: „Minél inkább ismeri az olvasó [a zsoltárokat], annál inkább beletekinthet a mennyei tanítás érdemi részébe is.”⁶⁸³

Hasonlóan közelíti meg Kálvin az evangéliumi tanúságokat is: számára egyértelmű, hogy a beszámolókat hús-vér emberek írták, sőt, harmonizáló művének megírása során talán még inkább lehetősége volt arra, hogy felfigyeljen a szerzők közötti különbségekre, az *Institutió*ban mégis azt állítja róluk: „...az evangélium tanítása nem az apostolok beszéde, hanem magáé Istené; ez a szó nem a földön született, hanem a mennyből szállt alá.”⁶⁸⁴ Természetesen itt már kiterjeszti az „evangélium” szó jelentését – mely szigorú értelemben a bibliai könyvek megnevezésére, illetve műfajára vonatkozik –, és az általánosabb mennyei tanítást is ezzel a címmel illeti; ezt az elvonatkoztatást ugyanakkor azért teheti meg, mert az evangéliumok emberi tanúságát „mennyből alászállt” szónak tartja, mely „szilárd és erős biztosítékot” kapott Istentől, azaz teljes összhangban és összekapcsolódásban vannak Isten mennyei tanításával: „Ezért a bűnök bocsánata, amelyet ők hirdetnek, Isten igaz ígérete; a kárhozat pedig, amelyet kimondanak, Isten biztos ítélete.”⁶⁸⁵ Kálvin számára tehát a *doctrina* az isteni alkalmazkodás ismeretanyagát (tartalmát), hatását és célját egyszerre magában foglalja; nem bizonytalan ismeret, hanem az evangéliumban összefoglalható tanítás.

Kálvin felfogása nem feltétlenül felel meg egy dinamikusabb istenképet váró hermeneutika igényeinek, de nem is biztos, hogy reális ez az elvárás. Bármennyire is küzd az ember a változhatatlan istenképpel, s ezzel együtt az igazság megismerésének vágyával; ha meg szeretné érteni a Szentírást, akkor nem szakadhat el a bibliai narratíva alaphelyzetétől: „Isten a mennyben van, te pedig a földön” (Préd 5,1). Jon Balserak észreveszi, hogy az egyik igehirdetésében Kálvin még a nominalista jelszó megismétlésétől sem idegenkedik: „A véges és végtelen között nem létezhet analógia [összevetés]” („finiti et infiniti nulla proportio”)⁶⁸⁶ Ezt a szakadékot felismerve figyelmeztet a reformátor az emberi bölcsesség

682 *Inst.* 3.2.13.

683 „ut quisque in eius intelligentia optime profecerit, bonam coelestia doctrinae partem erit assequutus”; (saját fordítás); CO 31,17 (*Commentarii in librum psalmorum pars prior: Ps. I ad XC., Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*).

684 *Inst.* 4.11.1.

685 Uo.

686 CO 33,726 (*Sermon LVIII, Iob chap. XV*); idézi: Balserak: *Accommodatio Dei*, 373.

eszköztelenségére. Hogyan lehetne a miénk ezután a mennyei tanítás, ha előbb nem tudatosítottuk az Isten előtti kiszolgáltatottságunkat, s ezzel együtt az Istentől való megajándékozottságunkat? Az *accommodatio* (az *incarnatio*hoz hasonlóan) arról szól, hogy ezt a szakadékot Krisztus hidalja át, Ő tanítja meg a hívőket a velük szövetséget kötő, őket kiválasztó Isten igazságának és kegyelmének ismeretére.⁶⁸⁷ Az 1Péter 1,20 magyarázatában Kálvin így fogalmazza meg ezt az igazságot:

„Ebből látható, hogy mi csak Krisztus által vagyunk képesek Istenben hinni; Isten őbenne mintegy kicsinnyé teszi önmagát, hogy felfogásunkhoz alkalmazkodjon, és egyedül ő nyugtatja meg a lelkiismereteket, hogy bizalommal merjenek Istenhez közeledni.”⁶⁸⁸

Az *Institutió*ban ugyanezt a gondolatot így olvassuk:

„...miután Krisztus nélkül nem lehet üdvösséget munkáló módon megismerni Istent, ezért Isten a világ kezdetétől fogva mindig őt állította minden hívő elé, hogy reá nézzenek, és személyében bizodalunk megnyugodjon. Ebben az értelemben írja Irenaeus: a végtelen Atya a Fiúban végessé lett, mert önmagát felfogásunk mértékéhez szabta, nehogy végtelen dicsősége teljesen elnyelje elménket.”⁶⁸⁹

A *doctrina coelestis* ennek a – hermeneutikai implikációkkal is járó – szótériológiai eseménynek az összefoglalása. A Szentlélek iskolájában a tanítvány személyes kapcsolatban lehet Mesterével, Krisztussal, és olyan hasznos tanítást (*utilis doctrina*)⁶⁹⁰ sajátíthat el, mely nem önmagáért való metafizikai spekuláció, hanem életre szóló ismeret – a személyesség és az örök igazság elválaszthatatlan egysége. Ezért lehetséges, hogy valaki a saját eszével még megismerheti a betűket, akár a tanítás tartalmát is, de az életet átformáló mennyei *doctrinát* – Isten szabadító munkája nélkül – már nem.

Végül pedig érdemes megemlítenünk a Jakab leveléhez írt kálvini kommentárt is, melyben a szentíró állításával kapcsolatban (tudniillik hogy a világosság Atyjában „nincs változás, sem fénynek és árnyéknak váltakozása”) Kálvin a keresztyén tanításra hivatkozva úgy beszél Isten változhatatlanságának koncepciójáról, hogy közben kimondottan elhatárolódik Platónról, aki valóban egy rögzített attribútum (a jóság) fényében beszél az Isten számára lehetetlen és lehetséges cselekedetekről. Kálvin egyértelműen vallja, hogy „Isten

687 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 254.

688 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 49 (1Pt 1,20).

689 *Inst.* 2.6.4.

690 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 99.

természete a jótevés,”⁶⁹¹ és minden munkája összhangban van ezzel a tulajdonságával, ezzel együtt mégsem tartja lehetetlennek, hogy az emberekkel való interakciójában a jótéteményeket és a büntetéseket egyaránt összeegyeztesse Isten jóságával.⁶⁹² A reformátor szüntelenül a szeme előtt tartja a mennyei tanítás bibliai kontextusát, és így finoman hangolt módon képes összekapcsolni Isten örökkévalóságát az igaz megértés és megismerés lehetőségével.

Annak ellenére, hogy Huijgen nehezen tartható elméleti háttérrel feltételez az *accommodatio* tanításában, végül ő is pozitív végkicsengésre talál Kálvinnál: szemlélete a vallásos megismerés és bizonyosság szempontjából biztos megalapozást ad a hit számára azzal, hogy Krisztus személyét helyezi középpontba, a változhatatlanság gondolatának köszönhetően pedig előtérbe kerülhet Isten változhatatlan hűsége.⁶⁹³ Ilyen szempontból a személyes hit is bizonyos szintű figyelmet kaphat, mert az isteni hozzáigazítás összekapcsolódik a pneumatológiával: ami a közbenjárás (*mediatio*) a krisztológiában, az lesz az *accommodatio* a pneumatológiában.⁶⁹⁴

Krisztus iskolájában a megismerés folyamata a Tanító és a tanítvány állandó interakciójában („reszponzorikus viszonyában”⁶⁹⁵) valósul meg: a Szentírás olvasásában, a Szentlélek segítségül hívásában, kegyelmes megvilágosító munkájában, majd pedig a megértés és megélés mozzanataiban. Az ember ebben a folyamatban – mint egy hermeneutikai körben – sosem áll meg, hanem ismét visszatér a kiindulópontjához, azaz a felismert, megértett és megélt *doctrinát* újra felfedezi a Szentírásban. Bizalmának tárgya, hogy megismerheti a mennyei tanítás lényegét, és Isten meg is ajándékozza vele. Ismerete még nem a színről színre látás, de valóságos; ha a felfogása gyenge is, Isten tanítása pontos és igaz.⁶⁹⁶ Kálvin tehát – Gánóczy és Scheld állításával ellentétben – nem tartotta saját tanítását isteninek, emellett ugyanakkor „tudatosan vállalja a tanítói szolgálatot, melyet a Szentlélek vezetése által kíván betölteni.”⁶⁹⁷

Amikor a *doctrina* fogalmát dinamikusnak nevezzük, akkor ezzel egyúttal azt a titkot is a szemünk előtt tartjuk, mely Kálvin számára nemcsak vélemény, hanem tapasztalat is volt: valóságosan megtörténhet, hogy az embertől független, rajta kívül álló mennyei tanítás –

691 Kálvin: A katolikus levelek magyarázata, 245–246 (Jak 1,17).

692 Uo., 245–246 (Jak 1,17).

693 Huijgen: *Divine Accommodation*, 386.

694 Uo., 373.

695 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 43.

696 *Inst.* 2.16.3.

697 Geréb: *Kálvin kommentárja az első Thesszalonikai levélhez*, 542.

Isten Szentlelkének munkája nyomán – a legszemélyesebb meggyőződésként gyökerezik meg az emberben. Arra következtethetünk tehát, hogy az *accommodatio* szempontjának érvényesítésével Kálvin az iskolai környezetben megismert *doctrinára*, valamint a hívő megértésre fekteti a hangsúlyt, s ezzel az ismeret és bizalom hermeneutikáját követi. Az értelmezési keretté bővített *doctrina* tehát a teljes bibliai kontextusban elhelyezheti számunkra az *accommodatio* fogalmát, s emellett a Kálvint érő kritikákra is lehetséges választ adhat.

3.2.3.11. Az emberi értelemhez alkalmazkodó *doctrina* és a tudomány

Szóltunk arról, hogy nem vetíthetjük vissza az újabb kor tudományos szemléletét az *accommodatio* tanítására, és ezt a próbálkozást a „tudomány” szó sajátos kálvini értelmezése is minden bizonnyal megnehezíti. Természetesen a reformátor nincs a Szentírás emberileg megismerhető, ésszel megközelíthető oldalának tudományos vizsgálata ellen, sőt, ebben a tekintetben munkássága valóban korát meghaladó igényességet mutat. Meglátásai alapján ugyanakkor – hermeneutikai szempontból – mégsem választhatjuk szét élesen Isten igéjében az isteni és az emberi oldal egységét; s ez abból fakad, hogy az Istentől tanított mennyei *doctrina* nem korlátozható egy elkülönített spirituális dimenzióra, hanem elválaszthatatlanul átszővi és áthatja az emberi oldalt is. A reformátor Isten kijelentését az egész teremtett világban szemléli, és így a megismerés folyamatát általánosan, az emberi élet minden területén (még az egyházon kívül is) összeköti Isten Szentlelkének munkájával:⁶⁹⁸ „Isten mindazáltal nem szűnik meg továbbra is betölteni, mozgatni, és éltetni mindent ugyanezen Lelkének erejével, mégpedig mindegyiknek a maga egyedi tulajdonságához igazodva, amint azt kinek-kinek a teremtés törvénye szerint adta.”⁶⁹⁹ Mindez a bizonyosság újra és újra előremutat Krisztus dicsőségére, mert a világban elrejtett mennyei bölcsesség arra sürgeti az embert, hogy ismerje fel a hozzá lehajoló Istent.⁷⁰⁰ Nem természeti teológiáról van itt szó, hanem Isten mindent átfogó uralmáról és bölcsességéről. Ami a világban igaz és jó; minden, ami valódi bölcsesség, az Istentől származik.⁷⁰¹

„A józan ésszel teljességgel ellenkezne, ha Pál egyetemben kárhozná mindazokat a művészeteket, amelyekről nyilvánvaló, hogy Isten kiváló ajándékai, és mintegy eszökökként segítik az embereket mindenféle jó dolog gyakorlásában. Tehát azok a

698 Huijgen: *Divine Accommodation*, 386.

699 *Inst.* 2.2.16.

700 Huijgen: *Divine Accommodation*, 385.

701 *Inst.* 2.2.15.

művészetek, amelyeknek semmi köze a babonasághoz, hanem szilárd tudományt tartalmaznak és igaz módszerekre támaszkodnak, éppúgy hasznosak és alkalmasak az emberi közösség életében, mint ahogy az sem kétséges, hogy a Szentlélektől származnak; a belőlük származó és tapasztalható hasznosság pedig feltétlenül arra utal, hogy nem mástól, hanem Istentől kaptuk őket...”⁷⁰²

Kálvin számára a *doctrina* fogalmával kifejezett ismeret („tudomány”) azért összetett fogalom, mert az Isten megismeréséről szóló kálvini kifejezőmódokban mind a mennyei bölcsesség megismerésére használatos *sapientia*, mind a tudományos vizsgálódásra szolgáló *scientia* szó megtalálható (az utóbbi több helyen kifejezetten a hitismeret bizonyosságát, illetve az Istentől való származását fejezi ki!).⁷⁰³ Paul Helm mégis úgy vélekedik, hogy Kálvin az *Institutio* elején implicit módon elveti az utóbbit, és a Szentírásból származó kettős ismeretet (Istenről és önmagunkról) kizárólag *sapientiának* nevezi.⁷⁰⁴ Ha azonban igaz az észrevételünk, akkor a *doctrina* – tágabban értelmezve – mindenféle megismerést összefüggésbe helyezhet Isten megismerésével. Igaz, hogy Kálvin is megkülönbözteti a mennyei és a földi dolgok megismerését,⁷⁰⁵ azonban az utóbbira való képességet is teljességgel Istentől származónak tartja, hiszen Ő „ültette el” azt az emberben, aki „még mindig Isten reá ruházott adományaival ékeskedik,”⁷⁰⁶ és a Szentlélek ajándékait bírja. Kálvin – mai szemmel nézve megdöbbenő módon⁷⁰⁷ – arra következtet, hogy akármilyen emberi tudományról is van szó, az elveszíti értelmét és célját, ha azt erőszakosan elválasztjuk a mennyei tudománytól: „...az értelmesség minden ereje és a belőle származó értelem is ingatag és gyenge Isten előtt, ha nem az igazság szilárd alapján áll.”⁷⁰⁸ Az első korinthusi levél kommentárjában kifejti, hogy a világi tudományok nem segítenek a mennyei bölcsesség megismerésében (ez gondolatmenetének ismertebb oldala), utána pedig megjegyzésként hozzáfűzi a másik oldalt is:

„...ha hiányzik Krisztus mennyei tudománya [*coelestis Christi scientia*], akkor a tudomány összes ismerete [*omnium scientiarum cognitio*] csak elszálló füst, [...]

702 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 42–43 (1Kor 1,17).

703 „Haec igitur praecipua est scientia, fides in Christo”; CO 52,384 (2Tim 3,16); továbbá: CO 49,150 (Róm 8,16); CO 49,325 (1Kor 1,20); CO 49,342 (1Kor 2,12); CO 49,345 (1Kor 2,16); Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 92; Czertnár: *Hasonlóságok és különbségek Ágoston és Kálvin János hermeneutikájában*, 74.

704 Helm: *Calvin at the Centre*, 5.

705 *Inst.* 2.2.13.

706 *Inst.* 2.2.15.

707 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 145.

708 *Inst.* 2.2.16.

Egyébként is igaz, hogy Krisztus nélkül hiábavaló minden tudomány, és hiábavaló az ember is, mert hiába van felkészülve mindenféle tudományban, ha nem ismeri Istent. Sőt, azt is helyesen mondja [Pál], hogy Isten olyan kiváló ajándékai, mint például az okos elme, a pontos ítélet, a szabad művészetek, a nyelvek ismerete bizonyos mértékben elveszítik szentségüket, ha hitetlen emberek teszik rá kezüket.”⁷⁰⁹

Nemcsak azt kell tehát tudnunk, hogy az emberi értelem hiába erőlködik Isten mennyei bölcsességének megismerésében, hanem azt is, hogy Isten mennyei bölcsessége nélkül az emberi ismeret önmagában is hiábavaló. A Római levél magyarázatában Kálvin hasonló gondolkodásmódról tesz tanúságot, mikor arról ír, hogy a világi ismeret is elszámolással tartozik Isten bölcsességére előtt:

„A bölcseknek mennyei parancs rendeli és kínálja fel az evangéliumot, hogy így az Úr önmagának vesse alá e világ minden bölcsességét, és keresztülvigye, hogy minden elmesség, mindenféle tudomány s az összes művészet magasztossága engedjen ennek az egyszerű tudománynak, annál is inkább, mert ők, a bölcsek, egy sorba kényszerülnek a tudatlanokkal, és annyira megszelídülnek, hogy Krisztus tanítómesteri vezetése alatt elfogadják tanuló társaiknak azokat, akiket azelőtt arra sem méltattak, hogy tanítványaiknak tartsák őket.”⁷¹⁰

Az olyan világi tudás, mely nem alázza meg magát Isten igazsága előtt, valójában nem abba az *ususba* illeszkedik, ahol Isten terve szerint helye lenne, s ezért végeredményben nem szolgálja az ember javát: ebben az esetben „hiábavaló minden tudomány, és hiábavaló az ember is.” Arra következtethetünk tehát, hogy a *doctrina coelestis* Kálvin számára a valódi *tudomány*, mely az egész világot, a valóságos megismerés minden nemét mennyei perspektívába helyezi. Nem veszi ki a tudósok kezéből, nem is homályosítja el az egzakt ismeretekre való törekvést, hanem arra sürgeti az embert, hogy ismerje fel vizsgálódásának végső célját, helyezze azt tágabb, Istentől kapott keretrendszerbe. Thomas F. Torrance is megerősíti Kálvin hermeneutikájának ezt az olvasatát: szerinte azért adta Isten számunkra a teremtéstörténet beszámolóját, hogy magunkat, életünket, munkálkodásunkat is elhelyezzük abban a színtérben, melyben Isten ígéje láthatóvá válik Isten munkáin keresztül. Amíg nem az isteni gondviselés és kormányzás tükrében szemléljük az emberiség egész történelmét, addig vagy az események véletlenszerű alakulásaként, vagy fatalista deter-

709 CO 49,325 (1Kor 1,20); Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 47–48.

710 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 42 (Róm 1,14).

minizmus fejleményeinek látjuk azt.⁷¹¹ A *doctrina coelestis* tehát Kálvin számára világnézet, valóságértelmezés. Makkai Sándor – korának nyelvén – így fogalmazta meg a kálvini szemlélet világnézetté bővített felfogását:

„Az ember éppen azáltal lesz Isten nagy harcának terepuma és eszköze, mert a két világrend részesül teremtett: fizikai és értelmi lényénél fogva tagja a földi, természeti világnak, hívő szellemi lényénél fogva pedig az Isten országának. De ugyanaz az ember ért és hisz s arra van hivatva, hogy hitével megszentelje értelmét, hitén át Isten országához kapcsolja s ezzel Isten tulajdonává tegye az értelmével megismert természeti világot. [...] kell, hogy értelmi világunk zárt börtöne a hit felszabadító fényében kitáruljon és a mennyei távlatok megvilágításába kerülve, örökkévaló jelentőséget nyerjen, kell, mert ez az útja rajtunk keresztül annak, hogy Isten e világba léphessen és azt uralma alá hajthassa.”⁷¹²

A „tudomány” fogalma tehát azért nem engedi meg, hogy a Szentírás szándékát pusztán valamiféle elvonatkoztatott, spirituális értelemmel azonosítsuk, mert Isten (és az Ő mennyei tanítása) valójában az Ő igéjének emberi értelemmel megismerhető területeire is ugyanúgy igényt tart. Ha valaki úgy akar bármilyen más természetű ismeretet elsajátítani belőle, hogy függetlenedni kíván vizsgálódásában a mennyei tudománytól, megismerése célját veszítette. Bármilyen igaz megismerésre törekszik az ember, elszámolással tartozik Istennek, mert az Ő felségterületére lépett. A Szentlélek mennyei tudománya az élet minden területét áthatja. Békési Sándor megfogalmazásában:

„...»benne élünk, mozgunk és vagyunk«, a Teremtő Megváltóként *együtt* jár, szenved és dicsőül meg az emberrel. Ez azt is jelenti, hogy egyrészt nem lehet semmiféle olyan rejtett felségterülete az embernek a teremtésben és a történelemben, ahol már érvénytelen az isteni igazság, másrészt pedig Istent semmiképpen sem tárgyasíthatja az istenismeret vizsgálatának érdekében.”⁷¹³

Továbbra sem arról beszélünk tehát, hogy minden bibliai részlettől természettudományos magyarázatot várunk. Az organikusan szerveződő és felépülő igében határozottan kibontakozik az a *sensus*, melyet keresnünk kell, s valamilyen módon a mű minden részlete az *usus*ra mutat, hiszen a mennyei tanítás élő valóság, s így átjárta a szentírók életét is. Ezzel együtt nem is választhatjuk szét erőltetett módon a Szentírás emberi és isteni oldalát, mert

711 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 144.

712 Makkai: *Öntudatos kálvinizmus*, 52–53.

713 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 36.

a mi korhoz kötött tudományos szemléletünk állandóan változik, de a Szentírás emberi szavai Isten örök igéjét őrizték meg számunkra, melyekből egy vessző sem veszhet el (Mt 5,18).

3.2.4. Simplex értelem

A Szentlélek munkájának és az *accommodatio* eseményének köszönhetően az Írás érthető, világos és megismerhető az ember számára. Ezzel együtt a szöveg szintjén is elmondható Isten ígéjéről, hogy *simplex*, azaz „egyszerű”; ez a jelző ugyanakkor a megismerhetőségen túl a bibliai szöveg jelentéstartományának egyetlenségére és egységességére is vonatkozik.⁷¹⁴ Kálvin megközelítésében a *simplex* értelem megegyezik a literális-grammatikai olvasattal,⁷¹⁵ mely – egyedüli lehetőségként – nem hagy több szintet az értelmezésben, legfeljebb a Szentírás egyetlen helyes (szó szerinti) jelentéséből enged különböző szempontok alapján következtetéseket levonni; valamint azonos a szerző szándékának megfelelő, eredeti (*sensus genuinus*, *sensus germanus*), természetes értelemmel is, mely – az előbbi szempont szövegközpontúságához hasonlóan – irrelevánssá teszi az attól elrugaszkodott, önkényes megoldásokat.

Nem magától értetődő ugyanakkor, hogy a *simplex* jelentést a *sensus literalisszal* azonosítjuk, sőt, a literális értelem meghatározása önmagában is tisztázandó kérdés: James Barr úgy gondolja, hogy ez a megnevezés alapvetően az egyszerű, köznapi felfogásra utal, amikor egy nyelvi elemhez egy megfeleltetés társul⁷¹⁶ – a kérdés csak az, hogy a valós életben (bármilyen szöveget is olvasunk) létezik-e ilyen egyszerű nyelvi szituáció. Barr másik definíciója szerint a „literális” a „történeti” fogalommal egyezik meg – bár ahogy látni fogjuk, ez a magyarázat sem kielégítő. Az egyháztörténet során eltérő hangsúlyokkal használták a kifejezést: a *quadriga* felosztásában a *sensus literalis* valóban megfelel a *sensus historicus* szempontjának, bár ez csak egy volt a szöveg négy szintje közül. Luther és a reformátorok számára ugyanakkor – Nicolaus de Lyra örökségeként – a *sensus literalis* már alapvetően a Szentírás egyetlen értelmére vonatkozik, mely egyúttal azonos a *sensus literalis propheticus* fogalmával, azaz a Krisztus-központú,⁷¹⁷ a szövegből kiemelkedő (és nem azon túl keresendő) lelki olvasattal is.⁷¹⁸ A felvilágosodás hatására beköszönő kritikai gondolkodás általában ismét a történeti aspektussal azonosította a fogalmat,⁷¹⁹ ám ez – a *sensus originalis* fogalmának megfelelően – inkább a modern tudományos eszkö-

714 Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 102.

715 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 191; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 68; Compier: *The independent pupil*, 227; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 46.

716 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 305.

717 Fabiny: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 219–220.

718 Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 97.

719 Fabiny: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 27.

zökkel folytatott vizsgálódásban feltárt „történeti igazsággal” egyezett meg. Brevard Childs rávilágít, hogy ez a törekvés nem azonos a reformátorok igyekezetével, mert ők nem pusztán a szerzők eredeti szándékát keresték, hanem a szöveg egészének célját, *scopusát*.⁷²⁰ James Barr vitatkozik Childs elképzelésével, és a reformátorok literális értelmét az írói intencióval azonosítja, bár a *sensus literalis* és a *historicus* azonosítását továbbra is bizonytalannak tartja: talán az emberi szerző szándékát jelenti a megírás időpontjában? Vagy arra a vizsgálódásra vonatkozik, mely a szöveg alapján, illetve különböző tudományos segédeszközök használatával feltárni igyekszik, hogy mi történt valójában?⁷²¹ Most nincs lehetőségünk a literális értelem jelentésváltozásait az egyháztörténet egészében áttekinteni, ezért megelégszünk a kálvini megközelítés vizsgálatával.

3.2.4.1. Elhatárolódás a többszintű értelemről

Kálvin nem csupán azért utasította el a poliszémiát, illetve a középkori négyes értelmet,⁷²² mert a humanizmus szellemének megfelelően a nyelvi-grammatikai vizsgálódást részesítette előnyben, hanem – a többi reformátorral együtt – teológiai-hermeneutikai meggyőződésből követte ezt a megközelítést (mindenekelőtt az *accommodatio* tanításából kiindulva).⁷²³ Felicity Edwards nyomán Anthony G. Baxter arra a következtetésre jut, hogy Kálvin a Szentírás tekintélyéről és a kijelentésről alkotott szemlélete, valamint a mögötte húzódó episztemológiai megfontolásai miatt veti el az allegorikus magyarázatot.⁷²⁴ Ha használja is az allegorikus és anagogikus értelmezés terminológiáit, mégsem keres az Írásban titkos jelentést, mely a Szentlélek által megvilágosított olvasó megközelítésén túl egy mélyebb, illetve fölsőbb szintű megvilágosítást szükségessé tenne,⁷²⁵ ugyanis ezeket a fogalmakat sokkal inkább a szöveg retorikájából adódó, abból természetesen kibomló értelem dinamikájának tekinti.⁷²⁶ Úgy tűnik, hogy Kálvin helyenként megengedően szól az allegóriáról⁷²⁷ (amennyiben az a Szentírás szabályának keretei között marad⁷²⁸), de ilyenkor sem tekinti azt a Biblia szerves részének, illetve eredeti értelmének, sőt, legtöbbször élesen elítéli és elhatárolódik tőle, mert véleménye szerint utat nyit a spekulációk előtt, megrontva

720 Uo.

721 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 305.

722 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 285; Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 241–242.

723 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 70; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 40.

724 Baxter: *John Calvin's Use and Hermeneutics of the Old Testament*, 156.

725 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 70.

726 Uo., 105.

727 Uo., 74.

728 *Inst.* 2.5.19.

ezzel Isten ígéjének tekintélyét.⁷²⁹ A helyes megértés mellett nincs szükség allegóriára,⁷³⁰ az Írás nyelvezete ugyanis hűen képes közvetíteni az írók gondolatát, s ennek eredményeként a szerző szándéka és Isten mennyei tanítása az olvasó számára is megismerhetővé válhat.⁷³¹ Kevin Jon Vanhoozer úgy gondolja, hogy Kálvin (és a reformátorok) egyetértésének Ram Roy Bhaskar kritikai realizmusával: Bhaskar felfogásában minden értelmezés időleges, de nem mindegyik egyformán érvényes,⁷³² és ezért az exegézis során meg kell (és meg is lehet) találni a szöveg eredeti jelentéséhez legközelebb álló magyarázatot. A Szentírás egyszerű és világos értelméről szóló részben több példát is említettünk, melyek ismeretében megállapíthatjuk, hogy Kálvin olyan eredeti értelmet keres a szövegben, mely nemcsak az egyszerű, hanem egyúttal az egyetlen (azaz nem többértelmű), természetes, szerző szándéka szerinti értelemnek is megfelel.⁷³³

Thomas F. Torrance monográfiájában részletesen foglalkozik annak lehetőségével, hogy Kálvin a nominalista-terminista filozófia hatására tulajdonít a nyelvnek közvetlen közvetítő funkciót, s ezért a Szentírásban is – a poliszemiával szemben – egyetlen (*simplex*) értelmet talál. Ismeretelméleti előfeltevése szerint a nyelv közvetlenül a valósághoz vezet;⁷³⁴ ha pedig a Bibliában maga Isten kötötte össze ígéjét az emberi nyelvezettel, akkor ennek következményeként a mennyei szó is érthetővé, megismerhetővé és egyértelművé válhat.⁷³⁵ Isten nem rejtetten, nem egymástól elkülönülő jelentésrétegekben, hanem egyértelműen és világosan közli akarátát és üzenetét.⁷³⁶ A literális (*simplex*) jelentés kálvini megközelítése tehát ismét szoros összefüggést mutat a *brevitas et perspicuitas* írásmagyarázati eszményével,⁷³⁷ melynek jegyében a reformátor azért törekszik kommentárjaiban az egyszerűség és rövidség megvalósítására, mert erre ösztönözte őt a Szentírás természet szerint való egyszerűsége (*simplex* értelme).

Amint azt a kálvini hermeneutika patrisztikus kapcsolatainak vizsgálatakor már említettük, a literális értelmezés előnyben részesítése miatt többen Khrüszosztomosz hatását

729 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 66; Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 67; Compier: *The independent pupil*, 227–228; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7; Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 70; Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 177.

730 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 71.

731 Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 91.

732 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 322.

733 Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 179 (1Kor 7,33), 225 (1Kor 10,7); Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 136 (1Jn 1,1), 116 (1Pt 4,14); Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 23 (2Kor 1,11), 24 (2Kor 1,11).

734 Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*, 162.

735 Uo., 157.

736 Uo., 32., 52., 72., 113.

737 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 314.

fedezik fel Kálvinnál.⁷³⁸ a reformátor célkitűzése az egyházatyához hasonlóan az, hogy megmutassa a Szentírás természetes, eredeti értelmét.⁷³⁹ Ezzel az összevetéssel kapcsolatban szoltunk a kutatástörténeti áttekintésben Jeannette Kreijkes-van Esch kritikájáról is, aki szerint magyarázónként változhat a *sensus literalis* meghatározása, és ezért Khrüszosztomosz és Kálvin között sem feltétlenül találunk megegyezést ebben a tekintetben.⁷⁴⁰ Kálvinnál a szó szerinti, literális értelmezés ugyanis nem merül ki a *sensus historicus*ban,⁷⁴¹ vagy valamiféle „literalizmusban,” mely makacsul ragaszkodik a betűk és szavak leegyszerűsített jelentéstartományához; ez az olvasat ugyanis nincs tekintettel a szöveg egészének jelentésére, s ezért végeredményben messze kerül a szerző szándékától is. A „betű” Kálvin szemében magában foglalja a tágabb narratívát, a kanonikus kontextust is.⁷⁴² Kevin Jon Vanhoozer ebben a tekintetben mértékadónak tekinti a reformátor humanista képzettségét, mely nem engedte volna, hogy szemet hunyjon a beszédalakzatok és az irodalmi összefüggések felett. Brevard Childs nyomán megfogalmazott állítása szerint a *sensus literalis* kálvini felfogását tulajdonképpen az „irodalmi értelem” megnevezés írja le a legtalálóbban (az angolban jobban kifejeződik a *literal sense* és *literary sense* kifejezések közötti kapcsolat),⁷⁴³ melyet a szöveg értelmének lefordítása szempontjából nem a formális ekvivalencia, hanem a dinamikus ekvivalencia ad vissza helyesen; s amelyből következően a valódi, literális jelentést nem a szövegen túl (vagy mögötte) keresi, hanem a szövegben;⁷⁴⁴ annak egészét áttekintve pedig eljut Krisztushoz.⁷⁴⁵ Ennek fényében kell tehát olvasnunk azokat a következtetéseket Kálvin írásmagyarázataiban, melyekben a szöveg „felsőbb értelmére” utal, a „lelkileg értékelendő tartalomra,”⁷⁴⁶ illetve olyan jelentésre,

738 Walchenbach: *John Calvin as Biblical Commentator*, 28–30; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 67; Awad: *The influence of John Chrysostom's hermeneutics*, 414–436.

739 Walchenbach: *John Calvin as Biblical Commentator*, 167; Árnaltabb vélemény fogalmaz meg Compier, amikor megjegyzi, hogy Kálvin Khrüszosztomosznál sem csupán a szigorú értelemben vett szó szerinti jelentés példáját találja meg, hanem a tipológiát is, bár a Compier által megjelölt forrásokat (Walchenbach, Gánóczy és Müller) áttekintve nem látunk utalást arra nézve, hogy Kálvin a görög egyházatyától bármilyen tipologikus értelmezést átvett volna; Compier: *The independent Pupil*, 227.

740 Kreijkes-van Esch: *Sola Scriptura and Calvin's Appeal to Chrysostom's Exegesis*, 261; Opitz megfigyelése szerint Kálvin Jacques Lefèvre d'Étaples literális értelmét például allegorizálásnak tartja; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 41.

741 De Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 208; Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 163, 178; Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 105; Parker: *Old Testament Commentaries*, 74; Fabiny: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 241–242.

742 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 306.

743 Uo., 306.

744 Uo., 309.

745 Uo., 311.

746 „spiritualiter tamen [...] aestimandum est”; CO 45,782 (Mt 27,51); Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 157.

mely csak „magasabb szempontból tekintve” látható meg.⁷⁴⁷ Továbbra is a szöveg egyetlen (*simplex*) jelentéséről beszélünk, mely alapvetően egy redukált spirituális olvasat,⁷⁴⁸ ugyanakkor tágabb értelmet is jelöl, mint a Khrüszosztomosznál megtalálható *sensus literalis*, mert a parancsolatokban, a történetekben és a sákramentumok megértésében sem zárja ki a trópusok, figurák és metaforák használatát.⁷⁴⁹

Egy-egy helyen mégis úgy tűnhet, hogy Kálvin elhatárolódik a szöveg tágabb értelmezésétől. Hans Joachim Kraus például az 1Móz 3,15 értelmezésével kapcsolatban megjegyzi: a reformátor gondolatai világosan mutatják, hogy kizárólagosan a szöveg reális jelentése iránt érdeklődik,⁷⁵⁰ és magyarázata szembenáll az egyház hagyományos olvasatával, mely ezt a szakaszt „protoevangéliumnak” nevezi, és fenntartások nélkül Krisztusra érti. Kálvin valóban tartózkodik attól, hogy közvetlenül krisztológikus módon olvassa a szöveget; nem sokkal később azonban (a Róma 16,20-ra hivatkozva) mégis kiterjeszti annak értelmét az egyházra és a hívőkre; sőt, még arról is szól, hogy Pál ezen a helyen Ábrahám magvától elvezeti olvasóit Krisztusig: mivel – az emberi tapasztalat szerint – az asszony utódai közül nem mindenkinek sikerül leküzdenie a kígyót, ezért végül mégis annak a Valakinek a diadalára kell gondolnunk, aki erősebb a Sátánnál, és aki végül valóban eljött a mennyből, hogy legyőzze őt. A mózesi szakasz tehát Kálvinnál tényleg a hívők közösségére vonatkozik, de csak azért, mert Krisztusban a Főhöz tartozó egész test, az egyház is győzedelmeskedni fog.⁷⁵¹ „A mag eszerint Krisztusra vonatkozik, csak hogy nem közvetlenül, hanem közvetve, a Krisztusban való hit ereje által” (Erdős József).⁷⁵²

Hogyan lehet egyetlen értelme egy bibliai helynek, hogyan őrizheti meg történeti hangsúlyát,⁷⁵³ ha egyszerre túl is mutat önmagán? Richard A. Muller megfogalmazásában a literális jelentés – az eredeti kontextus szigorú elemzése – egy tengely, melyre a szöveg tágabb jelentése ráépül, és amely az ígélet történeti folyamatosságában halad a nagyobb beteljesedés felé.⁷⁵⁴ Ez a megközelítés a szekuláris hermeneutikai gondolkodásban sem ismeretlen: Mihail Bakhtin szerint egy irodalmi mű potenciálisan magában hordozza a növekedés képességét, mivel a benne foglalt irodalmi formák nemcsak a szerző számára

747 „altius tamen Dei consilium expendere convenit”; CO 45,764 (Mt 27,33); Kálvin: *Evangeliumi Harmónia* IV., 137.

748 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 285.

749 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 98.

750 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 9.

751 CO 23,71 (1Móz 3,15).

752 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 92.

753 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 101.

754 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77.

aktuálisak, hanem tovább élnek, és jelentéstartományuk a későbbi időkben és kontextusokban bővül, új funkciókkal, illetve jelentésárnyalatokkal gazdagodik.⁷⁵⁵ Kálvin szemléletében jól bemutatható ez a folyamatosság és bővülés, ha Dávid és Krisztus személyének kapcsolatára tekintünk. T. H. L. Parker így fogalmaz:

„Kálvin [...] úgy érdeklődik Dávid alakja iránt, mint aki Isten jóságának élvezője, és így a zsoltárokat történeti módon, a szerző személyének és életének szempontjából magyarázza. A történet ugyanakkor nem egyetlen ember izolált életrajza, hanem része annak a történelemnek, melyben Isten a világ felé fordul Jézus Krisztusban. Ezért kifejezetten Kálvinnál látjuk azt a krisztológiai szándékot, melynek megfelelően Dáviddal, és nem azonnal Krisztussal foglalkozik, hiszen Dávid története Krisztus történetének a része.”⁷⁵⁶

Az aktuális jelentés tehát tágabb kontextusba helyeződik, térben és időben kiteljesedik (illetve beteljesedik), s ennek eredményeként a *sensus historicus* egyúttal üdvtörténeti értelemmé is bővül – amellet, hogy a Kálvinra jellemző hangsúlyok szerint a bibliai elbeszélések történetisége továbbra is középpontban marad (természetesen a műfaj függvényében).⁷⁵⁷ Ezt a szövegdinamikai folyamatot az olvasó értelemgazdagodásként érzékeli, a kálvini hermeneutikát figyelmesen kutatók szeme előtt ugyanakkor egy olyan holisztikus megközelítés tárul fel benne, melyben valójában a világtörténelem mozzanatai illeszkednek bele Isten világtörténelmet átfogó (és azon is túlnyúló) üdvtervébe. Többről van itt szó tehát, mint önmagukon túlmutató irodalmi formákról (ahogy azt Bakhtin minden műről elmondja), mert a Biblia esetében a több ezer éves üzenet nem az emberi igyekezetnek és észnek köszönhetően válik aktuálissá, hanem fordítva: a keresztyének meggyőződése szerint az örök érvényű és élő igazság talál utat minden időben a kortól is kultúrától függő olvasók értelméhez. Kimondhatjuk, hogy Kálvin számára az Írás egyszerű értelme a lelki aspektust is magában foglalja⁷⁵⁸ – pontosabban a lelki értelem, Isten szempontja öleli magába a *simplex*, literális jelentést.

3.2.4.2. *Simplex* értelem mint a szerzői szándéka szerinti jelentés

Kálvin a Római levélhez írt magyarázatának elején, Simon Grynaeushoz írt ajánlásában az írásmagyarázó elsődleges feladatának a szerzői szándék (*mens auctoris*) feltárását jelöli

⁷⁵⁵ Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 313.

⁷⁵⁶ Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 103 (saját fordítás).

⁷⁵⁷ Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 101.

⁷⁵⁸ Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 163.

meg,⁷⁵⁹ és ebben a kifejezésben mindazt összefoglalja, amit eddig a *simplex* értelem kereséséről mondtunk: célja az eredeti, egyszerű, természetes értelem megtalálása, mely egyúttal a Szentírás átfogó üdvtörténeti kontextusára (a keresztyén tanítás egészére) is kiterjed.

A lelki értelem fényében árnyaltabban láthattuk a literális jelentés kálvini felfogását, ezért jelen esetben is joggal tesszük fel a kérdést: Ki az a szerző, akinek a szándékát Kálvin kutatja? A választól függően egészen különböző irányokba is elágazhat a vizsgálódásunk. Amennyiben – a humanista törekvésnek megfelelően – Kálvin kifejezetten az emberi szerzők szándékát keresi,⁷⁶⁰ akkor az eredeti, természetes értelem ennek megfelelően a szerző korának térben és időben meghatározott értelmezési lehetőségeit jelenti. Kálvin kommentárjaiban valóban rendkívüli gondossággal figyel a szöveghűsége,⁷⁶¹ és figyelmesen vizsgálja a bibliai könyvek megírásának körülményeit és a szentírók szándékát.⁷⁶² Mózes például egy személyben jogász és történetíró, akinek – mint szerzőnek – motivációja, írói célja és módszere egyaránt megfigyelésre méltó.⁷⁶³ Az első korinthusi levélhez írt kommentár „Pál gondolatainak alaposabb megértéséhez” szolgál eszközként;⁷⁶⁴ de az apostol írásainak magyarázatakor mindenhol arra törekszik Kálvin, hogy olyan jelentést keressen, mely „jobban megfelel Pál gondolatának.”⁷⁶⁵ Jakab levelében pedig csak úgy lehet megérteni a hit és cselekedetek viszonyát, „és csak az fog bölcsen mérlegelni a szavak felől, aki megértette az író szándékát.”⁷⁶⁶ Török István megjegyzi: Kálvin annyira figyelt arra, hogy torzulásmentesen adja vissza az eredeti értelmet, hogy az Újszövetség görög szavai mellé a héber megfelelőjüket is odaírta, hogy ne csak az eredeti szó, hanem a szerző szemlélete is megjelenjen a szeme előtt.⁷⁶⁷

Ha azonban azt állítjuk, hogy Kálvin kizárólag az emberi szerző szándékát keresi, akkor magyarázatait megvizsgálva ennek ellentmondó kijelentésekbe ütközünk, és úgy tűnik, hogy a magyarázó helyenként mégis eltávolodik a szöveg eredeti értelmétől. Az Evangé-

759 CO 2,13 (*Calvinus Grynaeo*); Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 193; d'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 131.

760 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 68; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 63.

761 Németh: *A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál*, 114.

762 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 81; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7.

763 Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 453; CO 24,613 (*Expositio praecepti ex Levit. XIX; 3Móz 19,17*); CO 23,7–8 (*Argumentum in Genesin*).

764 CO 12,258; Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 9 (Levél Burgundiai Jakabhoz).

765 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 101 (2Kor 5,21); hasonló helyek ugyanebből a kommentárból: Uo., 30 (2Kor 1,17), 103 (2Kor 6,2), 118 (2Kor 7,7), 121 (2Kor 7,11), 135 (2Kor 8,14).

766 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 264 (Jak 2,20).

767 Török: , 63. (7.2.3.)

liumi Harmónia passiótörténetében például úgy idézi és olvassa a 22. zsoltárt, hogy „betűszerint és tényleg beteljesedett Krisztusban, amiről Dávid átvitt értelemben és képlegesen panasolja, hogy vele megtörtént.”⁷⁶⁸ Ezek a szavak láthatóan túlmutatnak Dávid eredeti szándékán. Van más magyarázat erre, mint az, hogy Kálvin itt az allegória eszközének használatához folyamodott?

A helyes megközelítést továbbra sem akkor találjuk meg, ha több értelmezési réteget feltételezünk Kálvinnál, de az sem bizonyul célravezetőnek, ha azt állítjuk, hogy kizárólagosan teológiai-lelki értelmet keresett az Írásban. A reformátor megközelítésének kulcsa az eddigiekben is tárgyalt, sajátosan kálvini felfogásban vett *sensus literalis*, mely a szó leggazdagabb értelmében „irodalmi jelentés,” és amelyet akár a „szöveg szándékának” is nevezhetünk. Richard C. Gamble felismeri, hogy Kálvin a teljesen eltérő irodalmi formák és a különböző szerzők ellenére belső harmóniát és egységet talál a Szentírás könyveiben; ez a csodálatos értelmi-magyarázati összhang pedig túlmutat az emberi szerzőkön.⁷⁶⁹ Természetesen nem véletlenszerű szövegtörténeti események megszemélyesítéséről van itt szó, és nem is a bibliai könyvek esetlegesen összeállt kompozíciójáról (melyben az írók sokféle tanúságának együttállása történetesen egy ilyen értelmezési lehetőséget kínál, és ha a történelem folyamán máshogy alakult volna a kánon, akkor más lenne az üzenete). A szöveg szándéka sokkal inkább egy személyes és intenciózus üzenetet jelöl, mely annak köszönhető, hogy az Írás elsődleges Szerzője Isten, akinek kijelentett terve és akarata a kánon egészének kontextusában nyilvánvalóvá válik.⁷⁷⁰ Amellett, hogy Kálvin az emberi szerzők – Mózes, Dávid és Ézsaiás – szándékát és helyzetét is lelkiismeretesen megvizsgálja,⁷⁷¹ gondolataikat a teljességben kirajzolódó üdvtörténeti folyamatba beépülve szemléli (akár tudtak ezek az írnokok az üdvtörténeti helyükről, akár nem). Történetük, emberi gondolatuk a cél szempontjából nem különbözik az isteni Szerző tervétől; a két szándék nem is párhuzamosan, illetve egymástól függetlenül van jelen egymás mellett, hanem az emberi szerző szándéka része az Isten által kijelentett üdvtervnek; s így Isten kijelentése, akarata és az emberi munkálkodás titokzatos módon fonódik össze és képez egyetlen történeti szövetet egymással. Ahogy Kálvin szerint nem lehet elválasztani a Szentlelket a

768 „literaler (ut loquuntur) et re ipsa in Christo fuisse exhibitum, quod David sibi factum metaphorice et sub figura conquestus est”; CO 45,766 (Mt 27,35); Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 139; „palam et quasi in solidum”; CO 47,419 (Jn 19,28); „nyíltan és úgyszólván kézzelfoghatóan”; Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 235.

769 Gamble: *Brevitas et Facilitas*, 14–15.

770 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 246.

771 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7.

Szentírástól, mert „kölcsonös kötelékkel” kapcsolódik egymáshoz a kettő,⁷⁷² úgy az emberi és isteni szerző között sem élezi ki a különbséget.⁷⁷³ Kálvin tehát nem egyszerűen az emberi író, de nem is önmagában az isteni Szerző, hanem a Szentlélek által megragadott író által megfogalmazott eredeti értelmet keresi.⁷⁷⁴ A „szöveg szándékát” ennek fényében nevezi Kálvin a Lélek szerinti jelentésnek, a Szentlélek szándékának.⁷⁷⁵

3.2.4.3. A *doctrina* és a *simplex* értelem összefüggése Kálvin írásmagyarázataiban

Az eddigiek fényében a *simplex* értelem kálvini felfogása keskeny útnak látszik a literális és allegorikus értelmezés között, sőt, helyenként akár következetlennek is hathat, vagy úgy tűnhet, hogy akaratlanul csúszik át az allegóriába. Gánóczy és Scheld megfogalmazása szerint a reformátor – szisztematikus teológusként – többször eltér a bibliai szöveg literális jelentésétől, és „túlhajt” egyes dogmatikai nézeteket.⁷⁷⁶ Nem felejthetjük el ugyanakkor, hogy Kálvin hermeneutikájára általánosságban mégis az átgondoltság, a bibliai megalapozottság és az üdvtörténeti szemlélet jellemző, de a literális jelentés mögötti elvi megfontolások is sokkal következetesebben érvényesülnek, mint ahogy azt a kritikák sugallják. Amennyiben a *doctrina* fogalmának segítségével sikerül tisztáznunk a *simplex* értelem mögött húzódó elméleti alapokat, árnyaltabban tekinthetünk a dogmatikusság és az allegorizálás vádjaira is.

T. H. L. Parker, Richard A. Muller, Erik A. de Boer és mások is felismerték, hogy a *sensus literalis* Kálvinnál egy olyan egységes értelmet jelöl, mely az Isten ígében kibontakozó mennyei tanításhoz vezet,⁷⁷⁷ sőt, Torrance nyelvi megközelítésével összhangban Victor E. D'Assonville a *doctrina* esetében is felhívja a figyelmet annak egyszerű és elemi formájára, mely – a szövegről alkotott kálvini szemlélethez hasonlóan – szemben áll a középkori és skolasztikus nyelvfilozófia felfogásának összetettségével, s amelynek következményeként a Szentírás szava és a *doctrina Dei* között is közvetlen kapcsolódást

⁷⁷² Inst. 1.9.1; d'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 131.

⁷⁷³ Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 32.

⁷⁷⁴ Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 170

⁷⁷⁵ Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 152; Gamble: *Brevitas et Facilitas*, 15; Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 71; Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 274; Kustár: *Kálvin János hermeneutikája*, 11; D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 138.

⁷⁷⁶ „ki volt téve a megnevezett kísértéseknek”; „a literális jelentés magánál Kálvinnál sem egyezik meg következetesen és kongruensen az ő tanbeli fejtegetéseivel”; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 96, 114–115.

⁷⁷⁷ Parker: *Calvin's New Testament Commentaries*, 102–103; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 82; de Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 208; d'Assonville: *Calvin as an Exegete of Scripture*, 138.

feltételezhetünk.⁷⁷⁸ A mennyei tanítás tehát (a bibliai nyelvezethez hasonlóan) *simplex*, illetve – Kálvin szavaival szólva – „egyszerű tudomány,”⁷⁷⁹ ugyanis az igazság egyszerű és világos.⁷⁸⁰ Nincs több értelmezési réteg, csak a természetes jelentés, azaz az isteni szerző, a Szentlélek szándéka,⁷⁸¹ mely magában foglalja a szentírók és az aktuális bibliai szereplők történeti kontextusát, a Krisztusban célt találó történelmet, de a mindenkori olvasó élet-történetét is. Amikor Isten a történelemben megszólal, akkor egyetlen mennyei tanítást közöl az emberekkel, akik ugyanakkor ennek az egységes egésznek a részleteit különböző helyzetekben és különböző módokon ismerik meg. A tanításnak állandó eleme például a szabadítás motívuma, mely az ószövetségi egyház számára helyenként prófétai ígéret, máskor történelmi tapasztalat – de mindkét esetben valóságos kijelentés, illetve önmagán túlmutató jelentőségű, Krisztusban beteljesedő történés.⁷⁸² Az Isten és a választott nép szövetséges kapcsolatában kirajzolódó *doctrina* fényében Kálvin végeredményben azonosítja a törvényt és a próféták tanítását,⁷⁸³ illetve a „magasabb szempontból tekintő” olvasatnak köszönhetően a szinoptikus evangéliumok konkrét történeti leírásaiban is Isten örökkévaló tervét látja kibontakozni.⁷⁸⁴ Tehát a bibliai tanúságnak minden részletében a mennyei tanítás tárul fel, mely természete szerint *simplex doctrina*,⁷⁸⁵ de egyszerre átfogó, kiterjedt jelentésű tanítás is. Egységének alapja végeredményben a Szentháromság Isten egysége, s ez az Írás nagy egészében is tükröződik.⁷⁸⁶ „Ő a Szentírás szerzője; nem változik, és nem tér el önmagától” – olvassuk az *Institutióban*.⁷⁸⁷ Így nyer a *simplex* értelem teológiai megalapozást a mennyei tanításban; az allegória vádját tehát elvethetjük, amennyiben elfogadjuk, hogy Kálvin számára mind a *sensus literalis*, mind a *doctrina coelestis* – természetéből adódóan – ellentmond a poliszémiának, azaz *simplex*; s ebből adódóan közvetlen, egyértelmű kapcsolat állhat fenn a kettő között.

A *simplex* értelem és a *simplex doctrina* közvetlen kapcsolata mellett szólnunk kell a *sensus literalis* tartalmi-dogmatikai összefüggéseiről: a literális értelem kálvini felfogását

778 D'Assonville: *Calvin as an Exegete of Scripture*, 138.

779 CO 49,18; Kálvin: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 42 (Róm 1,14).

780 D'Assonville: *Calvin as an Exegete of Scripture*, 138.

781 Uo.

782 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77–78.

783 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 252.

784 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 137–138, 141 (Mt 27,33–34. 37).

785 D'Assonville: *Calvin as an Exegete of Scripture*, 138.

786 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 247.

787 *Inst.* 1.9.2.

ugyanis többen az eszkatológiai jelentéssel azonosítják,⁷⁸⁸ mások a krisztológiai értelemmel,⁷⁸⁹ de a fentiek fényében akár a szövetségi szemléletnek,⁷⁹⁰ illetve általánosságban a Szentháromság Isten művére tekintő tanításnak is megfeleltethetjük. A Biblia átfogó és egységes szemléletének köszönhetően a szövegben – mint irodalmi egészben – a *doctrina coelestis* konkrét aspektusai is kifejeződést nyernek, és világossá válik, hogy mindezek nem egymástól független dogmatikai tanítások, hanem ugyanannak a keresztyén bizonygatóételnek a különböző szempontjai; a Szentírás összegyűjtött helyei alapján pedig le lehet vezetni, meg lehet fogalmazni, illetve össze lehet kapcsolni egymással hitvallásunk különböző tételeit. A keresztyén tanítást építményként szemlélő kálvini megközelítés (*institutio*) így nemcsak az Írásban való szerves megalapozottságát őrzi meg, hanem a *loci communes* induktív módszerével is összeegyeztethető lesz.⁷⁹¹ Kálvin meg van győződve arról, hogy a bibliai helyek egymással összhangban vannak, és nem mondanak ellent egymásnak.⁷⁹²

„Csodálatos megerősítés származik abból, ha mélyrehatóan megvizsgáljuk, milyen szabályos rendszerben jelenik meg abban az isteni bölcsesség, hogy tanítása mennyire mennyei, és semmi e világi íze nincsen, hogy milyen nagyszerű egységben áll minden rész egymással...”⁷⁹³

A *doctrina* fogalom dinamikusságának köszönhetően ugyanakkor további konklúziókat is levonhatunk a *simplex* értelem kálvini szemléletéről. Többször szóltunk már a központi kifejezésünk által teremtett pedagógiai szituációról; Kevin Jon Vanhoozer ez esetben a *sensus literalis* (az irodalmi értelem) természetéből és funkciójából eredezteti a Bibliának e rendkívüli sajátosságát: ez a könyv ugyanis Isten népének körében a „Szentírás” és a „kánon” jelentőségével bír, s ezért korokon átívelve, minden időben (a jelenben és a jövőben is) útmutatásul szolgál az embereknek.⁷⁹⁴ Az iskolai képet Kálvin a *simplex* értelem vonatkozásában is korát meghaladó érzékenységgel alkalmazza: a Biblia egy bensőséges környezetű osztályteremhez hasonlít, ahol a hívőket a Szentlélek személyében a mennyei Tanító neveli, az elsajátítandó ismeretük tárgya és célja pedig maga Jézus Krisz-

788 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 74; Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 313.

789 Peres: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, 60; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 76.

790 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 252.

791 Fuhrmann: *Calvin the Expositor of Scripture*, 206.

792 Vladár: *Az exegéta Kálvin*, 83.

793 *Inst.* 1.8.1.

794 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 313.

tus. A hívők azért keresik a gyülekezet közösségét, hogy a mennyei tanítást hallgathassák; a helyes felfogást pedig nem büszkén birtokolják, hanem alázattal és felelősséggel keresik, illetve fogadják el Tanítójuktól. Abban a megtiszteltetésben részesülnek, hogy életükben megjeleníthetik és gyakorolhatják az interpretációból fakadó lelki és etikai értékeket, s így egy szívvel törekedhetnek az Írás igazi szándékának megértésére. Kálvin számára tehát a szöveg – Vanhoozer szavaival szólva – „neveli [Isten népének] irodalmi érzékenységét,” azaz formálja, alakítja az aktívan gyakorolt értelmezését, szemléletét.⁷⁹⁵ Amellett, hogy maga a gyülekezet is értelmező közösség, sosem az övé az utolsó szó; mindig a Szentlélek marad a Tanítója, és a Szentírás marad számára a tanulás helyéül szolgáló iskola.

Az iskola, a tanulás és a tanítás képe (mind igei, mind főnévi értelemben) tehát átfogóan magyarázza a *sensus literalis* kálvini megértésének lényegét: a *doctrina coelestis* nélkül a *simplex* jelentés kiüresedne, elveszítené kontextusát, nem lehetne egyúttal irodalmi értelem is; de tanítás nélkül nem létezhet hitvalló közösség sem, mely saját életében kánonként, tekintélyként, kulcsként, valamint történetét magyarázó és életét átformáló kijelentésként tekinthetne a Szentírásra. Nincs tehát literális, irodalmi jelentés értelmező közösség nélkül.

3.2.4.4. A *doctrina* fényében megértett *simplex* értelem példái Kálvin írásmagyarázatában

Számos példát találunk Kálvin kommentárjaiban arra, hogy miként bővül a *sensus literalis* – a *doctrina* szem előtt tartásával – üdvtörténeti, lelki jelentést is magában foglaló értelemmé. Az Evangéliumi Harmóniában például a reformátor a Szentháromság titkos tanácsába beletekintve mondja ki, hogy amit Jézus a kereszten és egész életében véghez vitt, azzal az Atya parancsát teljesítette (utalva a Jn 6,38-ra és más jánosi szakaszokra).⁷⁹⁶ Magyarázatában tehát nem szakad el a szöveg aktuális, természetes értelmétől, de tágabb irodalmi kontextusban szemléli azt. Később Isten kiválasztó rendelkezését ismeri fel Jézus kereszten elmondott imádságában: „így történt azután, hogy a nép közül sokan hittel itták később azt a vért, melyet kiontottak.”⁷⁹⁷

A Genézis-kommentár bevezetőjében Kálvin Mózes könyvét is irodalmi kontextusban olvassa, sőt, a hívő közösség történetén belül szemléli: a teremtetéstörténet a reformátor meglátásában valójában az egy Istenről szóló tanítás, melynek kezdettől voltak elrendelt őrizői. Így adták tovább ezt a tanítást a szövetséghez tartozó atyák, végül pedig Mózes ala-

⁷⁹⁵ Uo., 323.

⁷⁹⁶ „Az Atya parancsa szerint nyugodtan megy ő halálra”; Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 139 (Mt 27,34).

⁷⁹⁷ Kálvin: *Evangéliumi Harmónia*, 141 (Lk 24,34).

pozta meg e tanítás (*doctrina*) hitelességét azzal, hogy leírta azt.⁷⁹⁸ Kálvin ezek után a szöveg irodalmi értelmének megfelelően annak céljára, *scopus*ára tekint, s ezért a teremtésben adott kijelentést Krisztus ismeretétől teszi függővé: semmit nem találunk ugyanis égen és földön, mely Istenhez vezetne minket, amíg Krisztus nem tanít minket az iskolájában.⁷⁹⁹ A teremtéstörténetben tehát nem pusztán földi jótéteményekről van szó, hanem mindezek arra hívják fel az ember figyelmét, hogy Krisztus ugyanígy ajándékozza meg őt az örök élettel; nem a nap és a csillagok világítják meg testi szemeit, hanem Krisztus, a világ világossága; nem az üres levegő élteti őt, hanem Isten Lelke. Krisztus láthatatlan országa tölt be minden dolgot, és mindenben keresztül lelki kegyelme terjed szét.⁸⁰⁰ Mózes tehát a világ teremtésével kezd, de nem korlátozódik erre a tárgyra, hanem összekapcsolja azt Isten örök tervével, mert az ember így szerezhet belőle bizonyosságot (*fiducia*), s ezért dicsérheti Istent egész életével.⁸⁰¹

Amikor a Dániel könyvéhez írt (illetve elmondott) magyarázatában elérkezik a „bősz tekintetű király” (Antiochosz Epiphanész) által véghez vitt pusztításokig, akkor arra a következtetésre jut, hogy az atyák, s így a mindenkori egyház helyzete – az elszenvedett üldöztetések is beleértve – a jelenkorra is vonatkoztatható, és ez az úgynevezett átvezetés (*anagoge*) része a Szentírás egyszerű értelmének.⁸⁰² Tehát nem hasonlóságról van itt szó, hanem ugyanarról az egyházzal, mely már régen is megvolt – ez a következtetés azonban csak az egyetlen tanítás, a *simplex doctrina* szem előtt tartásával válik világossá. Csak így mondhatjuk el Kálvin szemléletéről, hogy nem allegorizál, és nem is csupán illusztrációkat vagy példákat keres a Szentírásban, hanem Isten örök tervét szemléli benne.

Végül egy olyan példát is érdemes megemlíteni, melyben úgy tűnik, hogy Kálvin a Szentíráson belül, az Újszövetségben talál eltávolodást az ószövetségi szöveg eredeti értelmétől, és ezért ő sem ragaszkodik a literális jelentéshez. A János evangéliumához írt kommentárjában, Krisztus felsőruhájának elosztásával kapcsolatban megjegyzi, hogy az evangélisták Dávid szavait idézve (a Zsoltárok 22,19-ből) „figyelmen kívül hagyják [...] a képes beszédet, ezáltal eltérnek az eredeti értelemről.”⁸⁰³ Dávid ugyanis a ruháitól való

798 „Ergo Moses, eius doctrinae quam scriptis complexus est, fidem (quae hominum levitate fluxa esse poterat) stabilivit”; CO 23,7–8 (*Argumentum in Genesin*).

799 „in sua schola nos Christus erudierit”; CO 23,9–10 (*Argumentum in Genesin*).

800 „Denique illie invisibile Christi regnum omnia occupat, et spiritualis eius gratia per omnia diffusa est”; CO 23,9–10 (*Argumentum in Genesin*).

801 CO 23,11–12 (*Argumentum in Genesin*).

802 „...haec dico anagoge utilis est, et non torquet simplicem scripturae sensum”; CO 41,122 (*Praelectiones in Daniele VIII. 20–25; Dán 8,20–25*).

803 CO 47,416 (Jn 19,23); Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 231.

megfosztást valószínűleg csak képletesen értette, nem pontosan az történt vele, ami Krisztussal. Kálvin mégsem talál ellentmondást az idézett helyen, mert az ószövetségi király Krisztus előképe, akinél „homályosan rajzolódik ki, ami Krisztusban világosan látható, hiszen az igazság mindig világosabb az előképnél.” Talán a magyarázati nehézséget Kálvin csak valamiféle elvonatkoztatással, vagy a szöveg eredeti mondanivalójától való eltávolodással tudja feloldani? A kérdésre nemmel kell válaszolnunk, ugyanis a reformátor csak látszólag nem tartja odaillőnek az idézetet, és határozottan állítja, hogy a szöveg szándéka szerint nem korlátozhatjuk kizárólag Dávidra mindazt, ami vele történt (ahogy T. H. L. Parker is fogalmazott: „Dávid története Krisztus történetének a része”). Végül a kifejtett és örök érvényű tanítás (*doctrina*) céljára tekintve végérvényesen igazoltnak tekinti az evangélisták szándékát: „Krisztust azért fosztották meg ruháitól, hogy minket felöltöztessen igazságával...”⁸⁰⁴ Kálvin tehát nem hagy helyet a szabadon eszközölt elvonatkoztatásoknak, hanem kizárólag a szöveg irodalmi keretén belüli jelentéskapcsolatok feltárására törekszik, s a benne kibontakozó üzenet végül szükségszerűen eljuttatja őt a szótérlógiai tanításhoz. Következésképpen halad azon a vonalon, melyen a bibliai tanúság végigvezet, és ezen az ösvényen szigorúan elveti az önkényes magyarázatokat. Az előbbi zsoltáridézet után például közvetlenül megemlíti azt a közkeletű feltételezést is, mely szerint Krisztus kettéhasított köntöse azonos lenne az egyházzal, illetve Isten igéjével. Kálvin ezt az értelmezést már elveti, és erőltetett allegóriának nevezi, mert nem tartozik a szöveg szándékához.⁸⁰⁵

3.2.4.5. A *doctrina* fényében megértett szerzői szándék példái Kálvin írásmagyarázatában

Végül arra is rá kell mutatnunk, hogy a *doctrina coelestis* nemcsak a *simplex* értelem tágabb irodalmi kontextusa, hanem annak célja is, melyhez a természetes, szerző szándéka szerinti jelentés (az isteni és az emberi oldal összefonódásában) elvezeti a hittel megragadott olvasót. Már az említett Róma-kommentár ajánlólevelében is azzal a következtetéssel találkozunk, hogy bár a magyarázat részleteiben lehet sokféleség az írásmagyarázók között, a szentírók gondolatának kutatásakor azonban végül minden értelmezésnek meg kell egyeznie a „vallás dogmaiban.”⁸⁰⁶ Amennyiben a „vallás dogmái” alatt Kálvin – a tőle megszokott fogalmi rugalmasságnak megfelelően – a Biblia mennyei tanítását érti, úgy

804 Uo.

805 Uo.

806 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 19.

arra kell következtetnünk, hogy a *doctrina* nem korlátozza a vizsgálódó ember szabadságát, hanem ellenkezőleg: lehetőséget ad számára ahhoz, hogy megértése biztonságos keretek között jusson célhoz és beteljesedéshez. Látható tehát, hogy a szerzők szándékának keresése nem pusztán humanista írásmagyarázói eszmény, hanem teológiai előfeltevésekből fakadó igyekezet; illetve a Szentlélek szándékára való hivatkozás sem jelenthet bizonytalan vagy önkényes értelmezést, hanem egy olyan olvasatot követ, mely határozottan illeszkedik a Szentírásban kibontakozó tanítás mércéjéhez.

Kálvin nem egy helyen beszél arról, hogy a Szentlélek szólal meg az igében, felfedve így a szöveg igazi („irodalmi”) szándékát: a 34. zsoltárban például a Lélek kijelentésének tartja azt a megállapítást, hogy az igazaknak – Isten akarata szerint – jó dolguk lesz.⁸⁰⁷ Ugyanígy Péter tanácsát is (melyet a tévtanítóktól megfélemlített hívőknek mond) a Lélek orvosságának nevezi.⁸⁰⁸ Van, ahol a szentíróknál fedezi fel az általuk ismert kánon lelki megközelítését: Péter például úgy idézi az ószövetségi helyeket, mint a Szentlélek közléseit.⁸⁰⁹ Ezzel együtt az Írás mennyei eredete egyáltalán nem szorítja háttérbe a bibliai személyekre és szerzőkre jellemző vonásokat (nyelvezetüket, szituációjuk történeti körülményeit⁸¹⁰), sőt, a Szentlélek eszközévé teszi, illetve teljességgel bevonja őket tervébe: Dávid például sok megpróbáltatáson ment keresztül nyomorgatott élethelyzeteiben, gyötrődései ugyanakkor „a Szentlélek kijelentése szerint” teljességgel ráillenek a Megváltó szenvedéseire is.⁸¹¹ Amikor pedig Jézus felkiált a kereszten, akkor még az emberi szavakban, a nyelv megválasztásában is a Lélek szándéka mutatkozik meg: „a Szentlélek szíriai nyelven akarta, hogy elmondják, hogy így mentől jobban bevésse az emberek emlékezetébe.”⁸¹² A Szentháromság harmadik személye tehát „szakadatlan kapcsolatban akar állni Isten igéjével.”⁸¹³ Tanítása azért *simplex*, mert „Ő a Szentírás szerzője; nem változik, és nem tér el önmagától.”⁸¹⁴ Azért fonódhat össze egymással az isteni és az emberi oldal,⁸¹⁵ mert Isten indította írnokait a mennyei tanítás lejegyzésére, Ő győzte meg őket annak igazságáról, valamint arról, hogy ez a tanítás Tőle származik.⁸¹⁶ Végeredményben a szöveg

807 A katolikus levelek magyarázata, 91 (1Pt 3,10).

808 Uo., 195 (1Jn 4,1).

809 Uo., 61 (1Pt 2,6).

810 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 7–8.

811 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 139 (Mt 27,35).

812 Uo., 154 (Mt 27,46).

813 *Inst.* 4.8.13.

814 *Inst.* 1.9.2.

815 Puckett: *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 36.

816 *Inst.* 1.7.4; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 3–4.

isteni eredete, a mennyei szerző szándéka ad alapot Kálvin számára ahhoz, hogy a részletekbe menő exegézisében is a *doctrina* után érdeklődjön (Peter Opitz).⁸¹⁷ A reformátor úgy látja, Pál apostol tanítása (itt is a *doctrináról* beszélünk) sem csupán másodlagos beszámoló Krisztus ismeretéről, hanem abban az Úr hű képmása jelenik meg. Amikor a galaták szeme előtt úgy írta le az apostol Jézus Krisztust, mintha közöttük feszítették volna meg (Gal 3,1), akkor – Kálvin megfogalmazásában – „annyira világos volt a tanítása, hogy az nem pusztán elmélet volt, hanem Krisztus élő és valóságos képmása.”⁸¹⁸ Tehát Pál tanítását isteni eredetűnek tartja, és szavaiban a mennyei *doctrinát* fedezi fel.

Opitz gondolata továbbvezet bennünket azokhoz a felismerésekhez, melyeket a kálvini *doctrina* fogalom gazdagsága tár fel előttünk a szerzői szándék keresésével kapcsolatban. Említettük, hogy Vanhoozer a *sensus literalis* kálvini fogalmát az irodalmi értelem megnevezéssel definiálta. A rendszeres teológus szerint ez a meghatározás az olvasó személyes hittapasztalatára nézve is komoly következményeket feltételez: amikor ugyanis valaki hittal tanulmányozza a Bibliát, és közben ezt az irodalmi értelmet, illetve szándékot kutatja, akkor nem pusztán elgondolja azokat az eseményeket, melyekre a szöveg mutat. Amikor az ige üzenete személyessé válik számára, ez a tapasztalat sem egyszerűen az ő aktualizáló szándékának köszönhető. A Szentírás esetében a szöveggel való találkozás eseménye sokkal több, mint intellektuális élmény: valójában egyet jelent azzal az egész embert magával ragadó tapasztalattal, hogy találkozik a mennyei Szerzővel.⁸¹⁹ Igaz, hogy a reformátorok számára ez a találkozás a sákramentumokban fejeződik ki legteljesebben (a sákramentum sem csupán jel, hanem egyúttal pecsét és a hit megerősítése is, mely valóságos találkozást tesz lehetővé Krisztussal hit által), ugyanakkor Isten kegyelme nincs annyira a sákramentumokhoz kötve, hogy „hittel meg ne kaphatnánk az Úr igéjéből is”;⁸²⁰ tehát a bibliai nyelv is eszköz lehet a mennyei Szerző kezében arra, hogy valóságos jelenlétét közvetítse azoknak, akik részesei „a párbeszéd szövetségének” (Vanhoozer megfogalmazásában: *covenant of discourse*); illetve azoknak, akik hittal keresik a kijelentés helyes értelmét.⁸²¹ A *doctrina coelestis* ebben a kontextusban a szándékát közlő Isten megismerését, a mennyei Tanítóval megvalósuló közösséget jelenti. Ha valaki csupán elolvassa az írott ígét, de nem ismeri meg a mennyei tanítást, azaz nem hisz a Szerzőben, az a szöveg

817 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 247.

818 Kálvin: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata I.*, 65 (Gal 3,1).

819 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 240.

820 *Inst.* 4.15.22.

821 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 240.

cselekvő munkájával sem találkozhat, és „olyan üresen megy tovább, ahogy jött.”⁸²² Eddigi gondolataink ellenpontjaként ugyanakkor meg kell említenünk Don H. Compier megjegyzését is: az amerikai teológus Kálvin krisztológiájának ismeretében óvatosságra int azzal kapcsolatban, hogy Krisztus valóságos jelenlétével és a Vele való találkozással helyezzük összefüggésbe az ige megértését.⁸²³ A *scopus*-ról szóló részben ezt a kérdést bővebben is tárgyaljuk majd.

Végül ismét egy passiótörténetből vett részlettel mutatjuk be, hogy miként nyílhat ki előttünk a bibliai szöveg értelme akkor, ha a *doctrina coelestis* fényében tekintjük a mennyei Szerző, s így a szöveg szándékát. Kálvin úgy olvassa János evangéliumában Krisztus keresztre feszítését, hogy az Úr egyetlen szava mögött is („Elvégeztetett!”) megdöbbenően mély és átfogó célt talál: „Krisztusnak ez a szava különösen figyelemreméltó, mert rávilágít, hogy halála magában foglalja üdvösségünk teljes egészét és minden egyes részét.”⁸²⁴ A szöveg helyes értelmének feltárása érdekében Krisztus szándékáról beszél, és egész Szentírásban átívelő tanítást fedez fel benne, mely nemcsak a két szövetség kapcsolatában hordoz jelentőséget, hanem elhat egészen az olvasók élethelyzetéig is:

„Ezért Krisztus szándéka itt az, hogy hitünket egyedül magához kapcsolja, hogy az ne hajoljon el erre vagy arra. Értelme tehát ez: Mindaz, ami az emberek üdvösségét előmozdítja, Krisztusban található, másutt nem keresendő, illetve – ami ugyanezt jelenti – teljes üdvösségünk őbenne foglaltatik. Azonban hallgatólagos ellentét is lappang a szavakban: halálát a régebbi áldozatokkal és az összes előképpel szembeállítja Krisztus. Mintha ezt mondaná: Mindaz, ami a törvény alatt szokásban volt, önmagában véve elégtelen volt bűneink kiengesztelésére, Isten haragjának lecsillapítására, igazságunk elnyerésére, most végre megjelent, és megmutatkozott a világnak az igazi üdvösség. Ehhez a tanításhoz kapcsolódik a törvényben foglalt összes szertartás törlése.”⁸²⁵

A Szentírás isteni szerzőjének szándéka úgy vezeti az olvasó értelmét, hogy megfelelő összefüggéseket ismerhet fel az írott kijelentés részei között, és helyes súlyozással veheti figyelembe a bennük megismert tanítást. A helyes hangsúlyok megtalálása nem szelektálást jelent, hanem annak felismerését, hogy a bibliai tanítások különböző módokon illeszkednek a centrum, Krisztus köré. Ebben az értelemben valóban van központi és kevésbé

822 Uo., 240.

823 Compier: *The independent Pupil*, 224.

824 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 235 (Jn 19,30).

825 Uo.

központi tanítás; a *doctrina* nagy korpuszában mégsem találunk lényegtelen elemet, mert azok egyetlen, organikus egészt képeznek egymással. Hogy miként lehetséges ezeket a hangsúlyokat helyesen felismerni, és hogyan érthető meg a mennyei tanítás tartalmi dinamikussága, arra már a kálvini hermeneutika krisztológiai, szövetségteológiai és tipológiai aspektusaiban kell keresnünk a választ.

3.2.5. A Szentírás *scopusa*: Krisztus-központúság

Hans Georg Gadamer hívja fel a figyelmet arra a klasszikus retorikai képre, melyben a régiek a szónoklatot „az élő testhez, a fej és a testrészek viszonyához” hasonlították,⁸²⁶ és úgy látja, hogy a reformátorok ezt a szemléletet követik, amikor a Szentírás részleteinek értelmét azok tágabb kontextusából, illetve az „egész egységes értelméből,” a *scopus*ból igyekeznek megtalálni. Ahogy minden irodalmi műnek, úgy a Bibliának is gondolati célja és iránya van, Kálvin esetében ugyanakkor különleges koncepció bontakozódik ki annak eredményeként, hogy a történeti és lelki jelentés számára egyetlen *sensus*ban, a literális olvasatban ötvöződik. Békési Andor így jellemzi a kálvini *scopus* fogalmát:

„A szkopusz a véget vagy a célt jelenti, melyet az ember maga előtt lát valamely cselekedete elvégzésénél. A bibliai szöveg esetében a szkopusz azt a célt jelöli, amit a szerző el akar érni feltételezett olvasóinál. Kálvinnál ennek központi jelentősége van, és úgy módosul, hogy mi volt az isteni szerzőnek, a Szentléleknek a célja.”⁸²⁷

Békési úgy látja tehát, hogy a Szentírás célja, iránya, illetve – ahogy máshol fogalmaz⁸²⁸ – látópontja az isteni szerző szándékának megértésével ragadható meg a kálvini felfogásban. H. W. Rossouw hasonló következtetésre jut, és a *scopus*t az üdvtörténettel,⁸²⁹ illetve az egyetlen (*simplex*) lelki értelemmel azonosítja,⁸³⁰ Richard A. Muller pedig a literális jelentéssel, melyben Isten ígérete az ige történeti folyamatosságában, a beteljesedés felé való haladásában mutatkozik meg.⁸³¹ Ezen meglátások alapján arra következtethetünk, hogy Kálvin eddig bemutatott hermeneutikai alapelvei egyetlen irányba mutatnak, a Biblia megértésének kulcsa, célja, *scopusa* felé; ez a középpont pedig a reformátor számára Krisztus.⁸³²

A krisztocentrikusság természetesen nem rendkívüli sajátosság Kálvin hermeneutikájában: az egyháztörténet meghatározó alakjai mindig ezt a hangsúlyt képviselték a teológiai gondolkodásban, így Ágoston és az egyházatyák, Anselmus és a középkoriak, de még Erasmus és az egyházi humanizmus is (*a philosophia christiana* eszméjével).⁸³³ A kérdés csak az, hogy az egyes teológusok milyen szempontból tartották fontosnak Jézus szemé-

⁸²⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, 209.

⁸²⁷ Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 22.

⁸²⁸ Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275.

⁸²⁹ Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 160–161.

⁸³⁰ Uo., 163.

⁸³¹ Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77.

⁸³² CO 50,45 (2Kor 3,16); Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 74; Horton: *Calvin*, 61.

⁸³³ Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 29; Compier: *The independent Pupil*, 221–222.

lyét, tanítását és váltságművét. A reformáció képviselőiről általánosságban elmondható, hogy a *solus Christus* elv jegyében Krisztus lett hitük és etikájuk alfája és ómegája. A Szentíráshoz való visszatérésük, a megigazulás kérdésében tett, kompromisszum nélküli állásfoglalásuk, de az evangéliumért folytatott minden törekvésük értelme is Őbenne össz-pontosul és Őrá irányul. Luther karakteresen krisztologikus hermeneutikájának központi kérdése (melyet az Írások olvasásakor feltesz) arra irányul, amit Krisztus tett, és már az Ószövetségben is azt keresi, ami Krisztusra mutat (*Was Christum treibet*).⁸³⁴ Bár a wittenbergi reformátor az allegória és a *quadriga* háttérbe szorításával,⁸³⁵ a tipológia elfogadásával, valamint a literális értelem hangsúlyozásával radikálisan új bibliaértelmezést hozott a teológiai gondolkodásba, a középkori hermeneutikával – szigorú értelemben véve – mégsem módszertani szempontból szakít, hanem hitvallásos megfontolásból.⁸³⁶ Véleménye szerint ugyanis a Szentírás egységességét Krisztus személye biztosítja,⁸³⁷ és ezért azt keresztyénként kell olvasni, sőt, lefordítani: „Krisztus értelmének erejével.”⁸³⁸ Jogosan vetődik fel tehát a kérdés: vajon mi a különbség Luther és Kálvin szemlélete között? A német reformátor megközelítését elsősorban a keresztt határozza meg: „Isten cselekvésének dinamikája,” azaz „Istennek fáradozása az emberért Krisztusban” – állítja Reuss András.⁸³⁹ Kálvin inkább Isten dicsőségét, felségét és szuverenitását tartja a szeme előtt, ugyanakkor nézőpontja a Krisztusban adott megváltást is ugyanúgy magában foglalja: „Isten dicsősége, hogy egyedül ő válthat meg, és ő ezt meg is teszi,” s ez legfeljebb „egy árnyalatbeli különbség” a két teológus között – vélekedik Reuss.⁸⁴⁰ Kálvin hermeneutikája tehát szintén a keresztt körül forgolódik, ugyanakkor teljesebben és tágabb kontextusban tekint Krisztus személyére, tisztére és váltságára, s ezzel az egész Szentírást is inkább globális megközelítésből szemléli. E különbséget jól érzékelteti a két reformátor exegetikai hozzáállása Jézus példázataihoz. Úgy tudjuk, hogy Luther nem szakított véglegesen az allegóriával; a példázatok értelmezésekor például továbbra is alkalmazta a szövegtől kissé elrugaszkodott, de Krisztus-központú magyarázatot, és ezért a konklúzió levonásakor a régieket (különösen Ágostont) követve szinte átmenet nélkül, közvetlenül tér rá a megváltás és a keresztt üzenetére. A Kálvin előtti teológusok így azonosíthatták az irgalmas samaritánus példaza-

834 Ittzés: *Christum treiben*, 23.

835 Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 224.

836 Ittzés: *Christum treiben*, 20.

837 Uo., 36–37.

838 Uo., 24.

839 Reuss: *A református és evangélikus teológia különbségei*, 16–17.

840 Uo.

tában (Lk 10,25–37) az úton járó embert Ádámmal, aki a menny felé (Jerikó) tart, ám a kísértések (rablók) támadása miatt elhatalmasodott rajta a bűn (sebek). Krisztus azonban (az irgalmas samaritánus) vérével (az olajjal és a borral) meggyógyítja, majd pedig bevzeti egyházába (a fogadóba). Kálvin elutasítja a példázatnak ezt a spiritualizált olvasatát, és kifejezetten Krisztus szándékára hivatkozva (*mens Christi*) visszairányítja olvasóit a szöveg eredeti értelméhez.⁸⁴¹ Grant R. Osborne megállapítja: a genfi reformátor a 19. század második feléig egyedüli hangként képviselte ezt a kiegyensúlyozott, szövegre összpontosító, mégis krisztológiai kontextusban szemlélő hermeneutikai álláspontot.⁸⁴²

A globális megközelítésnek köszönhetően kimondhatjuk, hogy bár a krisztológiai értelmezés – Peres Imre szavaival szólva – „Kálvin legnagyobb szenvedélye,”⁸⁴³ mégsem jelent ez hangsúlyeltolódást a Szentháromság személyei között,⁸⁴⁴ sem allegorizálást,⁸⁴⁵ vagy a bibliai textusok önkényes szelekcióját (bár Gánóczy és Scheld szerint a Római levél középponttá tételével fennáll ennek veszélye⁸⁴⁶). Hogyan lehetséges ez? Kálvin mindenekelőtt leszögezi, hogy amit Krisztusról mond, azt nem elvonatkoztatott elméletekből, „önkényes testi felfogásból”⁸⁴⁷ vagy érzelmi benyomásokból meríti, hanem kizárólag a Szentírásból. Ennek köszönhetően következetes marad körütekintő hermeneutikai szemléletéhez, és a Szentírás tanúságát követi akkor is, amikor azt állítja, hogy a kijelentés Krisztusban ragyog a legtisztábban, illetve egyedül Őáltala vagyunk képesek Istenben hinni.⁸⁴⁸ Még így is megmarad az egyensúly a Szentháromság személyei között, ugyanis amikor Krisztusról beszél, akkor egyúttal az Atyáról is szól (hiszen az Atya Krisztus által fogadta gyermekévé az övéit, és Őmiatta lehetnek bizonyosak Isten atyai jóságáról), de a Szentlélekről is (hiszen Őáltala válik a Krisztusban elvégzett váltság ajándéka a hívők személyes üdvbizonyosságává). A kálvini Szentháromság-tanra erőteljesen hatott a nicea-konstantinápolyi zsinatok dogmatikai állásfoglalása,⁸⁴⁹ illetve a keleti szemlélet képviselőinek munkássága, különösen a kappadókiai atyák felfogása (mindenekelőtt a létezési mód, a *hüposztaszisz* fogalma, mely a három személy egymáshoz való viszonyát és önálló tulajdonságait fejezi ki),⁸⁵⁰

841 CO 45,614 (Lk 10,25–37).

842 Osborne: *Matthew*, 503; Osborne: *A hermeneutika spirálisa*, 292.

843 Peres: *Kálvin János újszövetségi kommentárjai*, 64.

844 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 22.

845 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 74.

846 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 92–93.

847 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 68 (Jn 12,16).

848 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 49 (1Pt 1,20).

849 Baars: *The Trinity*, 245.

850 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 41, 96.

de legerőteljesebben talán a nyugati egyházatyák, különösen Ágoston teológiája, aki Isten hármasságát hangsúlyozza a három személy belső relációjának, kapcsolatának tekintetében is.⁸⁵¹ Szerepük és személyük szempontjából kétségkívül megkülönbözteti egymástól az Atyát, a Fiút és a Szentlelket, és élesen elhatárolódik a modalizmus tévedésétől; egyúttal mégis egységben tekinti a három személy munkáját a teremtésben, a megváltásban és a megszentelődésben.⁸⁵² Így lehetséges például az is, hogy Kálvin megfogalmazásaiban nemcsak a Szentlélek, hanem maga Krisztus is magyarázza a hívők számára a Szentírást, Ő tölti meg élettel a törvényt, valamint Ő világítja meg a Biblia értelmét is.⁸⁵³ A Krisztus-központúság tehát egyúttal trinitárius személetet is jelent; sőt, „abszurd próbálkozás volna Krisztust *szembehelyezni* a Szentháromsággal. Jézus Krisztus az emberré lett Isten, benne a Szentháromság teljessége van jelen minden gazdagságával és ajándékával” – fogalmaz Ittzés Gábor már Lutherrel kapcsolatban is.⁸⁵⁴ Bogárdi Szabó István ugyanakkor kifejezetten Kálvinnál fedezi fel a khalkedóni dogma trinitárius szemléletű kifejtését, azaz nála még inkább igaz, hogy a „szentháromságtan készíti elő a krisztológiát.”⁸⁵⁵

Azért keresi Kálvin mindenekelőtt Jézust az igében, mert a kijelentés Őbenne találkozott a történelemmel (nem először, de a legteljesebben); azaz a történelem revelatív jelentőséggel bír (L. Floor).⁸⁵⁶ A szöveg folyama tehát természetes módon, eredeti medrében folyik Krisztus felé, és minden más értelmezés, mely ettől a céltól elszakad, eltereli a gondolatmenet eredeti irányát.

Ezen felismerések alapján Kálvin szemléletét Peter Opitz végeredményben krisztologikus hermeneutikának tartja,⁸⁵⁷ és megfigyelése alapján a reformátor két szempontból nevezi Krisztust a Szentírás céljának és középpontjának: Ő a törvény célja és Lelke (Róm 10,4; 2Kor 3,16); valamint az Ő személye jelenti az evangélium lényegét is (2Kor 1,20; 2Tim 2,8).⁸⁵⁸ Kálvin úgy tartja, hogy a „tanítómester felügyelete alatt” élő ószövetségi nép tagjai „még nem ismerték közelebbről Krisztust, olyanok voltak, mint a gyermekek, akik erőtlenségük miatt még nem voltak képesek elhordozni a mennyei dolgok tudományának teljességét,” a törvény tanítása mégsem állt sosem önmagában: „teljesen hiába tudnánk mindazt, amit Isten követel tőlünk, ha Krisztus nem sietne azok megsegítésére, akiket

851 Uo., 52–53, 96.

852 Baars: *The Trinity*, 255.

853 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 87.

854 Ittzés: *Christum treyben*, 45.

855 Bogárdi Szabó: *A khalkedóni dogma alkalmazása Kálvinnál*, 88.

856 Floor: *The Hermeneutics of Calvin*, 171.

857 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 285–290.

858 Uo., 283–284.

elviselhetetlen teher és iga nyom és gyötör.” A törvényt tehát Kálvin néhol „betű szerint” látja leírva az Írásokban, az mégis „magában rejtí a gyermekké fogadtatás kegyelmi szövetségét,” mely Krisztusban teljesedett be.⁸⁵⁹ Az evangélium pedig, melyet Pál a hit tudományának nevez, már „Krisztus titkának világos megnyilatkozása.”⁸⁶⁰ A szinoptikusok a történeti írás formájában tesznek tanúságot az elértkezett Szabadítóról, János ugyanakkor már rendkívüli lényeglátással beszél eljövételének erejéről és gyümölcséről;⁸⁶¹ végeredményben az egész Újszövetség az evangéliumban beteljesedő messiási küldetés bizonyosságának tekinthető.⁸⁶² „Krisztusban a kegyelem oly mérhetetlen bőséggel áradt ki, hogy okkal mondhatjuk: eljövételével Isten országa érkezett el e földre.”⁸⁶³ Ennek a kettősségnek köszönhetően Krisztus személye a kanonikus Írás egészében, annak minden beszédmódjában átfogó magyarázattá válhat Kálvin számára. Békési ugyanezt a gondolatkört erősíti meg akkor, amikor – Engelbrecht nyomán – kijelenti: „Istennek ugyanaz az intenciója törvénnyel és evangéliummal,” mégpedig az, hogy Krisztusban az emberért cselekszik. Az egész üdvtörténet, a törvény és az evangélium, az ember teremtése, megváltása és újjáteremtése összefoglalható ebben a kifejezésben: ἐν Χριστῷ.⁸⁶⁴

3.2.5.1. A *doctrina* és a *scopus* összefüggése Kálvin írásmagyarázataiban

Az *Institutio* hermeneutikai megközelítésének megfelelően a Szentírás értelmét és célját egyedül Krisztusban lehet megtalálni;⁸⁶⁵ nemcsak az újszövetségi, hanem már az ószövetségi helyek is Isten örök Fiáról beszélnek, Őt ígérí meg, Őbenne teljesednek be.⁸⁶⁶ Vajon nem homályosul el a két testamentum közötti különbség, ha Krisztust mindkettőben megtalálható, jelenlevő valóságnak tartjuk?⁸⁶⁷ Kálvin erre a dilemmára a kijelentés fokozatosságának gondolatával válaszol: Krisztus Isten végső kijelentése, aki az Ószövetségben még az eljövendő, az Újszövetségben pedig már az elértkezett Messiás és Szabadító.⁸⁶⁸ „Mert mihelyt Krisztus képében jelent meg [Isten], valamiképpen láthatóvá is tette magát, ahhoz

859 *Inst.* 2.7.2.

860 *Inst.* 2.9.2.

861 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 284.

862 Uo., 285.

863 *Inst.* 2.9.4.

864 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 22.

865 *Inst.* 2.10.4.

866 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 116; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 74, 76; Kraus: 11; de Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 203; Starling: *The Analogy of Faith*, 8; Hegedűs: *Kálvin teológiája*, 28.

867 De Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 208.

868 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 102.

képest, hogy korábbi alakja homályos és árnyékos volt”,⁸⁶⁹ illetve: „...amennyiben a teljes törvényről van szó, úgy az evangélium a kinyilatkoztatás világosságának mértéke szerint különbözik tőle.”⁸⁷⁰ A Krisztus-központúság tehát nem homályosítja el a két szövetség közötti különbségeket (melyekből ötöt maga Kálvin is figyelmesen sorra vesz az *Institutio* 2.11-ben), sőt, éppen a genfi reformátornál jelenik meg az a tudatos megközelítés, mely már az ószövetségi helyeket is a maguk történeti kontextusában, de egyszerre az üdvtörténet távlatában is szemléli.⁸⁷¹ Emellett nem elég azt mondanunk, hogy a kontinuitás és a fokozatosság hangsúlyozása nem okoz ellentmondást Kálvin szemléletében; ez a gondolat ugyanis nem opcionális eleme a keresztyén tanításnak. Ha feladnánk a kijelentés folyamatosságáról szóló meggyőződésünket, melyet Krisztus személye lehetővé tesz,⁸⁷² akkor megalapozatlanná és indokolatlanná tennénk az Ó- és Újszövetség kapcsolatát, és ezzel Markión tévedésébe esnénk. A kijelentés fokozatosságáról szóló tanítás ezért végeredményben nem rendkívüli elem Kálvin hermeneutikájában, nem is utólagosan beemelt teológiai kuriózum, hanem hitvallásos minimum, az újszövetségi szentírók egybehangzó meggyőződése (Mt 8,17; Lk 1,70; Jn 8,56; 2Kor 3,14; Zsid 1,1–2) – Kálvinnál pedig a mennyei tan (*doctrina coelestis*) egységének a záloga.

3.2.5.2. A *scopus* mint a szövetségeken átívelő krisztológiai szempont

A *doctrina coelestis* lényege és forrása Krisztus, akire a tanítás egész építménye felépül, ezért amikor azt állítjuk, hogy Kálvin hermeneutikai gondolkodása nem függetleníthető a *doctrináról* alkotott felfogásától, akkor ezzel egyúttal a krisztológiai hitvallásban való gyökerezettségét is megvalljuk. Krisztus – a Szentírás *scopusa* – maga a mennyei bölcsesség; egyedül ezért mondható el a *doctrina coelestis*ről, hogy Istentől ered, és bár konkrét, mégsem tehető teljességgel az ember által gyártott definíciók tárgyává, hanem személyes, sőt, hatalommal bír:

„...Isten sosem nyilatkozta ki *magát* másképpen, mint a Fiúban, vagyis az ő egyetlen bölcsességében, világosságában és igazságában. Ádám, Nőé, Ábrahám, Izsák, Jákób és mások minden mennyei tanításukat ebből a forrásból merítették. Ugyanebből merítették a próféták is az összes mennyei jövődölést, amelyet hirdettek.”⁸⁷³

869 *Inst.* 2.9.1.

870 *Inst.* 2.9.4.

871 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77.

872 Compier: *The independent Pupil*, 225.

873 *Inst.* 4.8.5.

Kálvin írásmagyarázataiban sem tér el a *scopus* által kijelölt gondolati iránytól – sőt, a gyakorlati exegézis elemi szintjén is ettől a meggyőződésétől teszi függővé következtetéseit –, ezért különösen is számítanak észrevételeink azzal kapcsolatban, hogy egy ilyen határozott előfeltevés mellett miként maradhat meg a reformátor a szöveghű (allegóriáktól és elrugaszkodott értelmezésektől mentes) vizsgálódásnál. A Rómaiakhoz írt levél magyarázatában például így fogalmazza meg a *scopus* hermeneutikai jelentőségét: „...csak akkor tárultak fel a mennyei bölcsesség kincsei, amikor Isten az ő egyszülött Fia által a régi árnyékokat szétoszlatván, úgyszólván színről színre megjelent.”⁸⁷⁴ Az „árnyékok” és a „színről színre való megjelenés” Kálvin számára nemcsak a fent említett fokozatosságot fejezi ki, hanem a Szentírás globális szemléletét is lehetővé teszi; Isten igéjének helyes megértését pedig (mely egyet jelent a „mennyei bölcsesség” megtalálásával) Krisztus személyes és cselekvő munkájától teszi függővé. Úgy tűnik tehát, hogy a *scopus* szem előtt tartását nem tartja erőltetett elvonatkoztatásnak, hanem éppen az egyetlen a helyes útnak tekinti, mely az eredeti értelem megtalálásában segíti a magyarázót.

A Peter Opitz által meghatározott kettős *scopus*fogalom a kálvini kommentárokból is világosan megjelenik, és akár egy gondolatmeneten belül találkozhatunk olyan megfogalmazásokkal, melyek Krisztust a törvény céljának, lelkének, illetve az evangélium lényegének nevezik. A 2Korinthus 1,19 magyarázatában például a reformátor Pál „egész tanítását” Krisztus tiszta megragadásával azonosítja, a *scopus* leírásának megfogalmazásában pedig a Gadamer által is említett retorikai képeket használja:

„...[Pál] egész tanítása egyedül Krisztus tiszta megragadásáról szól, minthogy valóban az egész evangéliumot öleli fel. Ezért pöffeszkedjenek is bármekkora bölcseségtől mások, túlfutnak a célon, ha mást tanítanak, mint egyedül Krisztust. Mert miképpen ő a törvény vége, úgy ő minden lelki tanítás feje, lényege és teljessége.”⁸⁷⁵

Ugyanebben a kommentárjában később bővebben is kifejti, hogy miért tekinti Krisztust az egész Szentírásban (s így az Ószövetségben is) a megértés kulcsának:

„Tehát ha a zsidók Krisztust keresik a törvényben, világosan fel fog tárulni előttük Isten igazsága; de amíg Krisztus nélkül akarnak okoskodni, sötétségben tévelyegnek, és sohasem jutnak el a törvény igazi megértésére. Amit pedig a törvényről mond, az

874 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 378 (Róm 16,27).

875 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 32 (2Kor 1,19).

egész Szentíráásra vonatkozik, melyet fonákul elcsavarnak és megrontanak, ha nem az egyetlen céljára, Krisztusra irányul.”⁸⁷⁶

Ugyanilyen szemléletmódot találunk Kálvin ószövetségi magyarázataiban is. Az előbbi bibliai hely folytatásában, a 2Korinthus 3,17 értelmezésekor például a 19. zsoltárral veti össze Pál kijelentéseit, azok ugyanis látszólag ellentmondanak Dávid törvényt dicsérő szavainak. Hogyan lehet az Úr törvénye megelevenítő, bölccsé tevő, ha az apostol egyszerre a halál szolgálatával is azonosítja? Kálvin szerint itt nincs ellentmondás: „...mihelyt megeleveníti [ti. a törvényt] Krisztus, már valóban illik rá mindaz, amit Dávid említ. Ha elveszed Krisztust, pontosan olyan lesz, amilyennek Pál leírja. Tehát Krisztus a törvény élete.”⁸⁷⁷ Kálvin a 19. zsoltár eredeti helyén kifejtett magyarázatában is ezt a *scopust* követi (Zsolt 19,8), s így teljes összhangban marad azzal, amit a 2Korinthusban elmondott: Dávid úgy dicséri a törvény egész tanítását [*totam legis doctrinam*], hogy arra az evangélium adja meg a választ; s ezért a zsoltáros a törvény alatt egyszerre Krisztust is érti.⁸⁷⁸ Hogyan is gyönyörködhetne egy olyan feltételben, melynek az ember nem képes megfelelni? Egyedül akkor találhat benne örömet, ha a mennyei tanítás egészére tekint, mely már nemcsak a törvény vádját, hanem a Krisztusban adott ígéretét is magában foglalja.

Kálvin krisztologikus értelmezésében a már említett írásmagyarázati hagyomány jelenik meg, ennek az ószövetségi könyvnek az olvasásakor ugyanakkor különösképpen megnyilvánul az ágostoni zsoltármagyarázat sajátos, ekkleziológiai-krisztológiai karakterének hatása.⁸⁷⁹ Krisztus és a törvény hasonló összekapcsolására az Evangéliumi Harmóniában is találunk példát. Az emmausi tanítványok útján Jézus a megváltás tanítását helyezi beszélgetőtársai szívére, és ennek fényében magyarázza számukra az egész Ószövetséget. Kálvin ezen a helyen is a törvény céljának és lelkének nevezi Krisztust, valamint az egész Szentíráásra igaznak tartja, hogy a *scopushoz* igazodó olvasáson kívül minden más magyarázat eltér a szöveg igazi értelmétől:

„De ugyanezek a szavak intenek bennünket arra is, hogy mit kell különösen megtanulnunk a törvényből és a prófétákból, azt t.i., hogy mivel a törvénynek célja és lelke Krisztus, mindaz, amit nélküle és rajta kívül ismerünk meg, hiábavaló és semmit-

876 Uo., 63 (2Kor 3,16).

877 Uo., 63 (2Kor 3,17).

878 „David totam legis doctrinam commendat, cui evangelium respondet: ideoque Christum sub ea includit”; CO 31,201 (Zsolt 19,8).

879 Ágoston: *A hét bűnbánati zsoltár magyarázata*, 246 (En. Ps. 142.5); Ágoston: *Zsoltármagyarázatok*, 95 (En. Ps. 37.6); Czéntnár: *Hasonlóságok és különbségek Ágoston és Kálvin János hermeneutikájában*, 81.

mondó. Ezért ha helyes előmenetelt óhajt valaki tenni a Szentírásban, mindig figyelemmel kell lennie erre a célra.”⁸⁸⁰

Ugyanebben a kommentárban mondja ki Kálvin azt is, hogy a kijelentés folyamatosságának köszönhetően az egyház már az ószövetségi iratokból is Krisztust hallgatja:

„Mert ha azért jött is el Krisztus, hogy a törvény és a próféták hitelét megerősítse, mindazonáltal úgy foglalja ő el a legfőbb helyet, hogy evangéliumának ragyogásával elnyeli azokat a szikrácskákat, melyek az ó-testamentumban ragyogtak. Ő ugyanis az igazság napja, kinek eljövetelével felragyogott a teljes napfény. [...] Szóval manapság nem kevésbé hallgatjuk Krisztust a törvényben és a prófétákban, mint az evangéliumban, hogy őnála legyen a mester tekintélye, aminthogy ezt egyedül önmagának is követeli (Mt 23,8). [...] Hogy tehát megtartsa bennünket a maga tudományában, össze kell omlania és meg kell semmisülnie minden emberi koholmánynak. Nap-nap után tanítókat bocsát ugyanis ki, hogy ezek tisztán és lélekkel adják elő a tőle tanultakat, s ne szennyezzék be az evangéliumot saját toldásaikkal. Szóval csakis az hűséges tanítója az egyháznak, aki maga is tanítványa Krisztusnak, s másokat is neki ajánl fel tanítás végett.”⁸⁸¹

Észrevehetjük, hogy a reformátor végül az emberek által összefoglalt tanítás tisztaságát is az evangélium mércéjére helyezi, sőt, következtetésében nemcsak az ember tanítását, hanem személyes életét is összeköti a Szentírás céljával, *scopus*ával: egyszerű, ám annál sarkosabb véleménye szerint csak az végezheti hűen tanítói szolgálatát az egyházban, aki személyes, tanítványi kapcsolatba került Krisztussal, aki számára Ő a végső tekintély. Úgy tűnik, Kálvin csak teljes összhangban (azaz kongruens módon) tudja elképzelni az embertől független igazság és az elsajátított tanítás kapcsolatát; vagyis az ésszel felfogható, tételesen megfogalmazható krisztológiai igazság csak akkor válik megértett tanítássá, ha az egyúttal a hívő olvasó legszemélyesebb ügye is lett. Milyen alapon ragaszkodik a reformátor ehhez a szigorú összekapcsoláshoz? Erre a kérdésünkre a *doctrina* fogalom dinamikusságából adódó lehetőségekkel próbálunk meg válaszolni, és ennek megfelelően beszélünk először a *scopus* szótériológiai meghatározottságáról, majd pedig a *doctrina* által megalapozott *scopus* személyes szempontjáról.

880 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 195 (Lk 24,46).

881 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia III.*, 80–81 (Mt 17,5).

3.2.5.3. A *scopus* mint szótériológiai szempont

A krisztológikus olvasat Kálvin számára nem írásmagyarázói bravúr vagy szabadon választható út, hanem egyedüli lehetőség azoknak, akik az Írások helyes magyarázatára törekednek. Emellett mind az *Insitutió*ról, mind a kálvini írásmagyarázatokról elmondható, hogy azok Isten igéjének *scopus*át a *doctrina coelestis* által meghatározott keretek között keresik, és ezért a kijelentésről sem független tantételként beszélnek, hanem – ahogy azt Michael Horton is megfigyeli⁸⁸² – mindig a megváltásról szóló tanítás teljességében, a kegyelemből adományozott üdvösség szempontjából.⁸⁸³ Mivel Isten igéjében Krisztus mindenekelőtt Szabadítóként mutatkozik be, ezért a *scopus*hoz vezető, erőteljesen krisztocentrikus olvasás nemcsak a Szentírás krisztológiai, hanem egyúttal szótériológiai (a megváltást és megszentelődést középpontba helyező) megközelítését is feltételezi.⁸⁸⁴

Nem véletlen, hogy a teológia történetében talán Kálvin bontotta ki a legrészletesebben az Úr hármass (prófétai, főpapi és királyi) tisztéről szóló tételeket,⁸⁸⁵ melyek rövid összefoglalását már Euszebiosz egyháztörténeti munkájában is megtaláljuk.⁸⁸⁶ E hármass felosztás lehetővé teszi Kálvin számára, hogy Krisztus személyét, szavait és tetteit a *tota scriptura* szellemében, azaz a Szentírás egészének kontextusában, illetve a *sensus plenior*, a teljes értelem fényében szemlélhesse. A Biblia egészét meghatározó, abban végigvonuló motívumok (a kijelentés, a megváltás és az uralkodás) képeinek köszönhetően Kálvin elkerüli annak veszélyét, hogy egyoldalú krisztológiai és szótériológiai tanítást fejtsen ki, és így lényeglátó módon teheti meg Krisztust – az Ő testté lételét, halálát és feltámadását⁸⁸⁷ – teológiájának alapkövévé.

Kálvin írásmagyarázatai világosan bizonyítják, hogy számára a megváltástán végérvényesen meghatározó hermeneutikai szemponttá vált. A 2Korinthus 5,18 kommentárjában például („Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által, és nekünk adta a békéltetés szolgálatát”) nem tartózkodik attól, hogy – akár a dogmatikai vita részleteibe is bocsátkozva – Krisztus kettős természetével kapcsolatban hangot adjon az egyház hitével összhangban tett állásfoglalásának. Ezzel együtt fejtegetését nem tekinti száraz elméletnek, sőt, a tárgyalt szakasz alapján olyan következtetéseket von le a szótériológiai tanítás szempontjából, melyek a mindenkori hívők életére nézve is kardinális jelen-

882 Horton: *Calvin*, 57.

883 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 161.

884 Horton: *Calvin*, 61; Peres: *Kálvin János újszövetségi kommentárjai*, 63.

885 *Inst.* 2.15.1; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 284.

886 PG 20,71–74 (*Historia ecclesiastica* 1.3.8); Euszebiosz *egyháztörténete*, 28.

887 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 69.

tőségűek: „Ha tehát nem ismerjük el Krisztus emberi testét, mindenestől fogva elveszítjük azt a bizodalmat és vigasztalást, amit benne kell megtalálnunk.”⁸⁸⁸ Később így összegzi Pál szavainak jelentőségét: „Fontos lókus ez, ha van ugyan még egy ilyen fontos lókus Pál összes írásában”⁸⁸⁹ A szótériológia tehát nem csupán ezen a helyen elengedhetetlen hermeneutikai nézőpont, hanem tágabb kontextushoz, illetve az egész Szentírás megértéséhez is szükséges előfeltétel.

Az evangéliumi kommentárjában a kulcsfontosságú történeti mozzanatok mögött is szótériológiai értelmet keres, melyből azután rendkívüli bátorítást és személyes tanulságot von le a mindenkori hívők számára. Amikor például Lukács elmondása szerint nem fogadták be Krisztust és földi szüleit a szálláson, akkor ebből a rövid megjegyzésből kiindulva érint olyan nagy horderejű tanításokat, mint például a kenózis, a *substitutio*, a megigazítás, vagy a Jézusért történő *adoptio*:

„...olyan célzattal öltötte magára testünket, hogy magát mi érettünk megüresítse. Az istállóba vetették tehát, a jászolba helyezték és megtagadták tőle a vendégszállást az emberek közt, hogy előttünk az ég ne csak vendégjog alapján, hanem örök hazánk és örökségünként nyílják meg, és az angyalok odabocsássanak bennünket a vele való közös lakozásra.”⁸⁹⁰

Korábban említettük már a keresztre feszítés alkalmával történtek magyarázatát is, melyben Kálvin még a részletekben is művészi szemmel látja meg az események szótériológiai jelentőségét és – a keresztyének számára – legszemélyesebb ajándékát (anélkül, hogy erőltetett elvonatkoztatást eszközölne a szövegben). Itt is a helyettes elégtétel és a megigazítás tanítását tartja szem előtt: „Krisztust azért fosztották meg ruháitól, hogy minket felöltöztessen igazságával; meztelen teste azért volt kitéve az emberek gyalázkodásának, hogy mi dicsőségben jelenhessünk meg Isten ítélőszéke előtt.”⁸⁹¹

3.2.5.4. A *scopus* és a személyesség szempontja

Kálvin számára a Szentírás célja és lényege Krisztus személye és váltsága, ez a megállapítás ugyanakkor Peres Imre meglátásában úgy is árnyalható, illetve pontosítható, hogy a *scopus* a „Krisztusban való hit.”⁸⁹² A fentiekben számos példán keresztül láttuk a reformátor határozott állásfoglalását, mely szerint az Írások olvasásából mindaddig nem szár-

888 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 94 (2Kor 5,16).

889 Uo., 96 (2Kor 5,18).

890 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia I.*, (Lk 2,7).

891 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 231 (Jn 19,23).

892 Peres: *Kálvin írásteltelmezése és magyarázatai*, 60.

mazik valódi megértés, amíg az ismeret nem társul Krisztus elismerésével és Úrnak vallásával.⁸⁹³

A belső bizonyágtételről szóló részben szóltunk arról, hogy Isten Lelke „élő módon és valóságosan mutatja meg Krisztust” a hívőknek,⁸⁹⁴ a szerzői szándék kérdésével kapcsolatban pedig azt is említettük, hogy az Isten szerinti megértés egyet jelent a Krisztussal való találkozással. Mindezek fényében kijelenthetjük, hogy a *doctrina* szempontjából tekintett *scopus*, azaz a krisztológiai-szótériológiai perspektíva elengedhetetlen módon teszi a kálvini hermeneutika feltételévé a személyes érintettség aspektusát: A *philosophia* (ill. *doctrina*) *Christi* a Krisztussal létrejött, személyes kapcsolatot, uniót jelent, mely átforgalmazza az ember életét, meghatározza megértését.⁸⁹⁵ Kálvin Erasmushoz hasonlóan úgy látja, hogy a hívő olvasó a Szentírásban Krisztussal találkozik, bár ez a találkozás a reformátornál – a humanista teológiával ellentétben – nem automatikusan, közvetlenül a szövegben történik, nem is merül ki a szavak erkölcsi útmutatásában, hanem titokzatos módon, lelki értelemben valósul meg. Aki ezt a találkozást megpróbálja szavakba önteni, az a leírhatatlant kísérli meg leírni; Don H. Compier ezért óvatosságra int abban a tekintetben, hogy a kálvini szentírásszemlélet alapján túl nagy hangsúlyt helyezünk Krisztus személyes jelenlétére a megértésben.⁸⁹⁶ A reformátor szigorú krisztológiai tanítása szerint ugyanis – ahogy azt az úrvacsorával kapcsolatban is kifejti⁸⁹⁷ – a Szentírás egyértelműen elmondja, hogy hol van Jézus: felment a mennybe. Ha valóban ilyen határozottan elkerüli a találkozás nyelvezetét, akkor ezt nem művészi érzéketlenségből vagy lelki rugalmatlanságból teszi, hanem a tanbeli következetessége miatt, ez az óvatosság mégsem eredményez a hit szempontjából szükségszerűen személytelenséget vagy távolságot.

Hogyan történhet meg mégis a személyes találkozás Krisztussal? Aki valóban a *scopust* keresi Isten igéjében, nem elégszik meg azzal, hogy pusztán a „szövegben” keresse Őt; nem is húz önkényes elvonatkoztatással párhuzamokat a Szentírás helyei, Krisztus és saját élete között. A szótériológia tanítás (illetve a *doctrina coelestis*) teljességét szem előtt tartva kimondhatjuk, hogy a *scopus* helyes megértésekor az ember mindenekelőtt a saját életében ismeri fel a Krisztusért kiáltó szükségét, az evangéliumból megismert Megváltóban pedig megmenekülésének lehetőségét, és így kapcsolódhat titokzatos módon és való-

893 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 11.

894 *Inst.* 1.9.3.

895 Compier: *The independent Pupil*, 222; Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 30.

896 *Uo.*, 224–225.

897 *Inst.* 4.17.3

ságosan Urához. Ezen a ponton emlékezhetünk vissza arra a megállapításunkra is, mely szerint az *unio mystica cum Christo* Kálvinnál elsősorban szótériológiai bizonyosság, nem pedig a Clairvaux-i Bernát gondolkodásmódjával megegyező misztikus tapasztalat.⁸⁹⁸ A fenti kommentáridézetek is világossá tették, hogy a személyesség nem megalapozatlan emberi érzelmek eredménye, hanem abból fakad, hogy – az Írás ígéretének megfelelően – Krisztus váltságművének köszönhetően az ember élete lelki értelemben valóságosan összekapcsolódhat a megváltás művével, pontosabban Urával (Gal 2,20).

Kálvin Krisztus-központúságát átfogó krisztológiai és szótériológiai hermeneutikának nevezhetjük, melyet alapjaiban határoz meg a mennyei tanítás, a *doctrina* lényeglátása és átfogó jellege. A hívő olvasó az Istentől jövő, hitvallásban is összefoglalható bölcsességet összeköti legszemélyesebb meggyőződésével, hitben járásával és tanulásával, hiszen csak az juthat valódi megértésre a Szentírás iskolájában, aki a *scopus* kizárólagos útját követi, s ezzel a mennyei Tanító hallgatójává vált.

„Ezért amit Krisztus nélkül igyekeznek az emberek Istenről megtudni, az tűnékeny dolog, hiszen út nélkül bolyonganak. Bár kezdetben alig-alig tűnik fel Isten Krisztusban, de végül dicsőségesen jelenik meg azoknak, akik türelemmel haladnak a kereszttől a feltámadáshoz.”⁸⁹⁹

Ezek szerint Krisztus követői nemcsak az evangéliumi történet olvasásakor, hanem személyes lelki életükben is „türelemmel haladnak a kereszttől a feltámadáshoz”; azaz alázatuk és hitük szükségszerűen gyökerezik a váltságról szóló tanításban. Arra következtethetünk tehát, hogy a mennyei tanítás egyet jelent a Mester és a tanítvány bensőséges kapcsolatával.

Kálvin hermeneutikájában joggal beszélhetünk találkozásról, illetve személyes kapcsolatról, a reformátor ugyanakkor még nem használhatta az ember relációs helyzetének buberi nyelvezetét (ahogy azt Emil Brunner már megtehetette a *Begegnung* kifejezéssel⁹⁰⁰); teológiájának kulcsfontosságú fogalmával mégis lényegmegragadó módon képes leírni ezt az igazságot: Kálvin számára a „szövetség” szava fejezi ki Krisztus és a mindenkori egyház (benne a hívő olvasók) kapcsolatát, valamint a mennyei tanítás és a személyes bizonyosság szoros összefüggését; a Szentháromság Isten tanácsa és terve ugyanis a Szentírás

898 Chin: *Calvin, Mystical Union, and Spirituality*, 186–187.

899 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 74 (2Kor 4,6).

900 Brunner: *Wahrheit als Begegnung*, 28–29; Gaál: *Brunner újraértékelése*, 80.

üdv történeti egészében, a szövetség történetében bontakozik ki és teljesedik be a Lélek által megragadott olvasók számára.

3.2.6. A szövetségi teológia

A *simplex* értelem, illetve a *scopus* hermeneutikai szempontjáról eddig elmondottak tovább erősítik megítélésünket, mely szerint az igében adott kijelentés Kálvin szemében egységes;⁹⁰¹ úgy tűnhet ugyanakkor, hogy ez az elképzelés nem a reformátor tudatos meggyőződése, hanem az egyházi értelmezéshagyományból örökölt elvárás, és – kortársaihoz hasonlóan – emiatt törekedett ő is magyarázataiban a bibliai szakaszok harmonizálására.⁹⁰² Igaz, hogy az Írások egységességének gondolata a 16. század előtt is általánosan elterjedt volt, és azt még a humanista tudományos igényességgel dolgozó Erasmus is vallotta,⁹⁰³ Kálvin gondolkodásmódját mégsem csupán az értelmezési hagyomány vezette, hanem mindenekelőtt személyes hermeneutikai meggyőződése is: számára az írott kijelentésben kibontakozó üdvtörténet a szövetség (*foedus*) motívumát hangsúlyozó teológiában tárul fel teljes gazdagságában, mely összefüggést és „teljesen magyarázó egységet”⁹⁰⁴ teremt a Biblia – mint kanonikus egész – könyvei között, sőt, egyformán fontossá teszi az Ó- és Újszövetség könyveit; nem túlzás ezért kimondani, hogy Kálvin számára e vezérfonal nélkül az egész darabokra hullana. Azon túl, hogy Isten szava az egyetlen és biztos alap,⁹⁰⁵ annak egységességét a szövetség gondolata lényegi szempontból is megalapozza: az Ó- és Újszövetség egyetlen egészt képez, mert bár külső formájában (*forma, modus*) a kettő különbözik,⁹⁰⁶ lényegileg (*substantia*) mégis megegyeznek.⁹⁰⁷ A két testamentum a történelmi korok változásai, illetve a rendelkezési formák – Kálvin szóhasználatában: *oeconomia, dispensatio, administratio* – szempontjából tér el egymástól,⁹⁰⁸ mindezek ugyanakkor csak a külső megjelenésben megnyilvánuló különbségek; a két könyvgyűjtemény egységében, az egyetlen szövetségben ugyanis kirajzolódik az örökkévaló Isten üdvterve, a Szentlélek szándéka.⁹⁰⁹ Kálvin tehát a szövetségi teológiából fakadóan egy sokszínűséget egybefoglaló, integratív gondolatrendszert talál az Írások két nagy egységének összekapcsolódásá-

901 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 57.

902 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 69.

903 Compier: *The independent Pupil*, 222.

904 Peres: *Kálvin János újszövetségi kommentárjai*, 57.

905 *Inst.* 4.8.9.

906 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 102.

907 *Inst.* 2.10.2; Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 194; Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275; Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 159.

908 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 177–178.

909 Compier: *The independent pupil*, 225; Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275.

ban, melyben az egyes helyek egymással összehangolhatók, látszólagos ellentmondásaik feloldhatók.⁹¹⁰

A szövetségközpontú értelmezési modell már Kálvin előtt is központi jelentőséget kapott a helvét irányú protestáns teológiai hagyományban. Ulrich Zwingli, Martin Bucer és Heinrich Bullinger Kálvinhoz hasonlóan vallották a két testamentum lényegi azonoságát.⁹¹¹ Bullinger 1534-ben egy egész értekezést szentelt a témának: a *De Testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (Isten egyetlen és örök testamentumáról vagy szövetségéről⁹¹²) című művében talán ő mutatja be elsőként bővebb terjedelemben ezt a teológiai gondolkodásmódot. Bullinger munkájában – melynek jelentőségét Fritz Büsser szerint egészen napjainkig (pontosabban Büsser idejéig) nem mérték fel teljesen⁹¹³ – kifejezetten a lutheri törvény és evangélium megkülönböztetésének alternatívájaként beszél a szövetséget központba helyező megközelítés lehetőségeiről. A helvét reformátor által felvázolt modell – Fritz meglátásában – két szempontból vált meghatározóvá Kálvin számára: ennek köszönhetően helyezte előtérbe egyrészt a Szentírás egységét, másrészt (és ezzel összefüggésben) pedig a szövetség fogalmát, mely egyszerű, de egyúttal átfogó módon foglalja össze az evangéliumot.⁹¹⁴

A szövetségi teológia általánosan alkalmazza a Szentírásra azt a mintát, melyet sűrített formában Kálvin sákramentumi tanításában is megtalálunk. A keresztség és úrvacsora kérdésében a reformátor Ágoston terminológiájára épít, és így különbözteti meg egymástól a jelet és a jelzett dolgot (a külső formát és a lelki ígéretet); ugyanakkor számára nem önmagában álló, a teológiai rendszerétől független megközelítés ez, hanem része a mindent meghatározó szövetségi gondolkodásának. Az üdvtörténet szövetségkötések sorozata, melyeket – mint állomásokat – Isten külső jelekkel, sákramentumokkal megpecsételt. Helyesen látja meg Michael Horton, hogy a szövetség Kálvin számára „nem csupán egy támogató érv a szövetség gyermekeinek megkeresztelése mellett, hanem egy hermeneu-

910 Vladár: *Az exegéta Kálvin*, 83; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 247.

911 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 57.

912 Erdős József 1537-re datálja, és „Isten egy és örök szövetségéről” címmel említi; Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 630.

913 Büsser: *Bullinger as Calvin's model*, 449; Néhány évvel Büsser tanulmánya után Charles S. McCoy és J. Wayne Baker részletesen megvizsgálta és értékelte Bullinger művének jelentőségét: Charles S. McCoy – J. Wayne Baker: *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1991.

914 Büsser: *Bullinger as Calvin's model*, 449.

tikai szemüveg is, melyen keresztül az egész Szentírást értelmezi és alkalmazza a családok és egyének mindennapi életére.”⁹¹⁵

Isten lelki ígéreteinek az Ószövetségben és az Újszövetségben egyaránt megvannak a földi, látható megjelenései, illetve formái; a két szövetség közötti kapcsolódás pedig – ahogy azt T. H. L. Parker is megfigyeli – az átvezetés (*anagoge*) által valósul meg (ezzel a tipológiáról szóló részben részletesebben is foglalkozunk majd).

„...a két szövetség lényege egy és ugyanaz, azok csak formájukban különböznek egymástól. Ha nem lenne a lényegük egy és ugyanaz, lehetetlen lenne átvezetést eszközölni az *anagoge* segítségével; enélkül csak összehasonlíthatunk vagy kontrasztba állíthatunk. Ha a forma ugyanaz lenne, nem lenne szükség átvezetésre.”⁹¹⁶

Kálvin tehát bátran tanúskodik arról, hogy bár Isten nem változik, kijelentése mégis a történelem folyamatában jelenik meg, és ezért az idő előrehaladtával különbségeket látunk a szövetség formái között. Ezek mellett is minden bibliai átvezetés lényegileg és célirányosan Krisztusra mutat.

„...a régi szövetség is Isten ingyen kegyelmére épült, és Krisztus közbenjárása szilárdította meg. [...] Ki merészelné hát azt állítani, hogy a zsidóknak semmi közük Krisztushoz, amikor azt halljuk róluk, hogy részesei voltak az evangéliumi szövetségnek, amelynek egyetlen fundamentuma Krisztus? Ki merné kizárni a kegyelmi üdvösség jótéteményéből azokat, akikről azt olvassuk, hogy elnyerték a hitből való megigazulás tanítását? [...] *Krisztus tegnap és ma és mindörökké ugyanaz*. Mert az apostol itt nem egyszerűen csak Krisztus örök istenségéről beszél, hanem erejéről is, amely a hívők számára mindig is megnyilatkozott.”⁹¹⁷

3.2.6.1. Kálvin „judaizáló exegézise”

Nem véletlen, hogy a két szövetség lényegi egységének hangsúlyozása miatt a 16. századi lutheránus teológus, Aegidius Hunnius „judaizáló exegézissel” vádolta meg Kálvint az Ószövetség szerepének felértékelése miatt,⁹¹⁸ valamint azért, mert – ahogy azt már a *scopusról* szóló részben is tárgyaltuk – látszólag elhomályosította a két testamentum közötti határt, amikor az Újszövetségnek szinte minden új elemét (Krisztus kegyelmét, a

915 Horton: *Calvin*, 42.

916 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 73–74 (saját fordítás).

917 *Inst.* 2.10.4.

918 Aegidius Hunnius: *Articulus de Trinitate*, Frankfurt, Johannes Spies, 1589; Aegidius Hunnius: *Calvinus Judaizans*, Wittenberg, Vidua Matthaei Welaci, 1593; idézi: Pitkin: *Calvin, Theology, and History*, 15; Opitz: *Scripture*, 236; Compier: *The independent Pupil*, 223; Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 69.

Szentlélek munkáját, az újjászületés ajándékát) visszautalta az ószövetségi időkbe. Luther polemikus megszólalásaihoz⁹¹⁹ mérten Kálvin hozzáállása kétségkívül szelídebb, és alapvetően nem állítja szembe élesen egymással a két testamentumot – bár amikor szükséges, ő is megkülönbözteti őket.⁹²⁰ Mégsem mondhatjuk, hogy Kálvin ellentmondana Luthernek, sőt, a Krisztus nélküli olvasattal szemben ő talán még szigorúbb álláspontot képvisel. Kritikájának tárgya ugyanis nem az ószövetségi törvény és az újszövetségi evangélium kapcsolata, hanem egy még érzékenyebb pont, mégpedig az, ahogy a zsidóság olvassa a saját szent könyvét (az Ószövetséget). A 2Korinthus 3 állításával összhangban Kálvin azt állítja, hogy Isten választott népe félreérti az Ószövetséget (a törvényt és a prófétákat), amikor azokat pusztán szabálykönyvként, Krisztus nélkül olvassa, hiszen egyedül akkor értenék helyesen, ha saját történetüket is a Krisztusban beteljesedő szövetség történetének részeként szemlélnék: „...ez a lepel [ti. amely Mózes arcát, azaz a törvényt fedi] csak Krisztus által távolítható el, amiből arra következtet, hogy csak azok képesek igazi megértésre, akik elméjüket Krisztusra irányítják.”⁹²¹ Később ugyanakkor kiderül, hogy észrevételei önvizsgálatra indítják Kálvint: „A kiválasztott népnek ez a vaksága, és különösen az, hogy olyan sokáig tartott, arra figyelmeztet minket, hogy ne fuvalkodjunk fel az Istentől ránk halmozott jótevékenységekben bízva.”⁹²² Azt a gyanút, mely szerint összemossná a két szövetséget, maga a reformátor cáfolja az *Institutio* 2.10. fejezetében, de munkásságának ismeretében a későbbi korok Kálvin-kutatói sem látják megalapozottnak.⁹²³

Természetesen nem egyszerűsíthetjük le Luther nézetét sem, és nem mondhatjuk, hogy átjárhatatlan határvonalat húz a két testamentum között. Mégis igaz, hogy sarkosan szembeállítja a kettőt, és a törvény és az evangélium szempontjából hangsúlyeltolódást lát közöttük.⁹²⁴ Kálvin ezzel szemben nem az ellentétet hangsúlyozza, hanem a kontinuitást;⁹²⁵ és – Luthernél árnyaltabban fogalmazva – nem nevezné az ószövetségi képeket és rendelkezéseket „hitvány pólyának,” melyekben Krisztus rejtőzik,⁹²⁶ bár Krisztus nélkül (lelki értelemben) ő is kétségkívül élettelennek tartja azokat az ember számára. Kijelenthetjük, hogy Kálvin már átgondoltan építette bele teológiai szemléletébe azt az evangéliumi törvényt szemléletet, melyet Luther még hevesen, polemikus élel tett felszólalásának köz-

919 Ittzés: *Christum treyben*, 24.

920 *Inst.* 2.11.1; Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 55 (2Kor 3,6).

921 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 61 (2Kor 3,12).

922 Uo., 62 (2Kor 3,14).

923 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 11–12; Wendel: *Calvin*, 159.

924 Ittzés: *Christum treyben*, 34.

925 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 102.

926 Ittzés: *Christum treyben*, 39.

ponti üzenetév;⁹²⁷ emellett a lutheri hermeneutikában szélsőségesnek tűnő megállapítások sokszor már a német teológus tulajdon íásaiban is feloldást nyernek (Ittész Gábor ilyennek találja például a törvény-evangélium ellentétet, vagy a Jakab-levél kanonicitásának kétségbe vonását).⁹²⁸

3.2.6.2. A *doctrina* és szövetségi teológia kapcsolata Kálvin írásmagyarázatában

Kálvin szövetségi szemléletének meghatározása nem merül ki a külső forma és a belső lényeg megkülönböztetésében; számára ugyanis nem önmagában ez az – akár platóni-kusnak is mondható – gondolkodási struktúra a fontos, hanem a szövetség alatt kibontakozó, szigorúan kötött tartalom; e szigorúság pedig először nem kötött tantételekben érvényesül, hanem az azokat is meghatározó, személyes valóságban, Krisztusban és az Ő mennyei tanításában. A két szövetség lényegi egységét – tartalmi szempontból – a *doctrina* fogalma magyarázza,⁹²⁹ melynek megfelelően a kijelentés külső formái mögött a mennyei tanítás lelki igazsága húzódik. „Mert azt is meg kell jegyeznünk, hogy tanítása tükrében Isten mindig úgy mutatta meg magát a szent atyáknak, hogy az ismeret lelki legyen” – írja a reformátor.⁹³⁰

John L. Thompson szerint Kálvin szövetségi teológiája Pál apostol Szentírás-szemléletében gyökerezik,⁹³¹ vizsgálódásunk alapján ugyanakkor más bibliai szerzőket is legalább ilyen meghatározónak tartunk (például a Zsidókhöz írt levél szerzőjét, Jánost vagy a szinoptikusokat). Mindkét szövetség az Istentől származó egyetlen igazság,⁹³² a keresztyén tanítás összefoglalása,⁹³³ mindkettőben jelen van a törvény és az evangélium (a *doctrina coelestis* két fontos, egymást kiegészítő aspektusa), illetve a *scopus*nak megfelelően lényegileg mindkét testamentum a szótériológiai tanításban gyökerezik. A szövetség bibliai gondolata tehát magában foglalja a mennyei tanítás kálvini fogalmáról alkotott elképzelésünket; amennyiben a *doctrina coelestis* fogalmát Isten és önmagunk megismeréseként summázzuk,⁹³⁴ akkor Kálvinnál ez az ismeret kétségkívül tartalmazza Isten és az ember kapcsolatának (a szövetségnek) történetét is.

927 Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 241; Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 286.

928 Ittész: *Christum treiben*, 42.

929 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 177.

930 *Inst.* 4.1.5.

931 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 68.

932 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 72; CR 9,741.

933 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 69.

934 *Inst.* 1.1.1.

Kálvin a kommentárjaiban is ragaszkodik a Szentírás egységességéről és a könyvek egyenrangúságáról szóló meggyőződéséhez: János evangéliumának magyarázatában az ószövetségeket „régí egyháznak” nevezve, a „teljes tanításra” hivatkozva érvel a két testamentum lényegi összekapcsolódása mellett:

„A törvény szóba Krisztus itt befoglalja a teljes tanítást, amellyel Isten a régi egyházat kormányozta. Minthogy a próféták csupán a törvényt magyarázták, indokolt a zsoltárokat is a törvény járulékának tekintenünk. »Az Írást nem lehet érvénytelenné tenni« – azt jelenti, hogy az Írás tanítása sérthetetlen.”⁹³⁵

3.2.6.3. Törvény és evangélium mint *doctrina coelestis* a szövetségi teológiában

Az egyetlen szövetséget úgy is tekinthetjük, mint egy keretet, mely összefogja a Szentírás tanítását. Isten ezen kereten belül törvénnyel ajándékozta meg népét, mely – Kálvin szemében – az Úr tökéletes rendjét, bölcsességét és ígéreteinek összegzését jelenti. A törvény tehát a szövetség tartalma, lényege,⁹³⁶ tanítása egy és ugyanaz a próféták tanításával,⁹³⁷ ebből adódóan pedig – Békési Andor következtetése szerint – Kálvinnál Isten igéjének egésze is lényegében törvény: „A Szentírás ugyanis »egész«, de magyarázat-egész, és ennek textusa mindig a törvény, és a Bibliában minden más lényegileg ennek magyarázata.”⁹³⁸

A törvény és evangélium viszonya a reformáció korának központi kérdése volt. Kálvin ezt a viszonyt a szövetség kontextusában szemlélte, és az abból fakadó, sajátosan egységes és átfogó látásmód határozta meg hermeneutikáját az írásmagyarázat során is. A törvény – Isten tökéletes bölcsessége – lényegileg mindkét szövetségben központi helyet foglal el, ezért nem áll ellentétben az evangéliummal: a Szentlélek munkájának köszönhetően ugyanis nemcsak vádol, hanem a bűn leleplezésével „Isten szerinti szomorúságot” (2Kor 7,11) is szerez, és elvezet Krisztushoz, aki a törvény célja, lelke,⁹³⁹ „látópontja” és beteljesedése,⁹⁴⁰ illetve Isten tökéletes bölcsességének valóságos megjelenése. A szövetségi teológia lehetővé teszi, hogy a Tórát az üdvtörténet folyamatában, krisztológiai szempontból értelmezzük, és ezzel egyszerre pneumatológiai alapra is helyezzük, hiszen a Szentlélek az, aki a Jézusban beteljesedett parancsolatokat a hívő számára megeleveníti, szívbe

935 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 28 (Jn 10,35).

936 Hegedűs: *Kálvin teológiája*, 41.

937 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 252.

938 Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275.

939 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia IV.*, 195 (Lk 24,46).

940 Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 275.

írja.⁹⁴¹ A törvény hármasszerinti felosztása (tükör, ösztöke és zabla) az *Institutió*ban nem három különböző interpretációs lehetőséget kínál,⁹⁴² hanem annak eredménye, hogy Kálvin a szövetség kontextusában helyezi el az Istentől kapott rendelkezéseket: ezek ugyanis már az Ótestamentumban is árnyékok, melyek előremutatnak Isten Fiára, a Valóságra. Már ott is igaz rájuk, hogy Krisztus tökéletességének tükrében leplezik le a bűnt a megtérők és a nem megtérők előtt, és tanítómesterként vezetnek sokakat a Szabadítóhoz, hogy megtérésükre, sőt, gyönyörűségükre szolgáljanak. Másodszor az ember szívébe írva minden korban ösztönöznek, intenek, nevelnek, illetve útmutatást és biztonságot adnak. Végül pedig még a hitetlenek számára is szükségesnek tarthatjuk ezeket a szabályokat, hiszen Isten törvénye jó, és minden időben korlátok között tartja a világban elharapózó bűnt.

3.2.6.4. *Doctrina* és *historia* kettőssége a szövetségi szemléletben

A szövetségi teológia azt is jelenti, hogy Kálvin figyelemmel követi Isten törvényének történelmi dimenzióját. Kálvin humanista és jogtudományi háttérét vizsgálva már említettük Barbara Pitkin megjegyzését, mely szerint a reformátor megközelítése akár a korábbi tanulmányai során elsajátított jog- és történelemszemléletében is gyökerezhet.⁹⁴³ a rendelkezések hatástörténetét, későbbi korokra vonatkozó jelentőségét az eredeti szituációban betöltött szerepük alapján vizsgálja.

Pitkin meglátásaival összhangban Erik A. de Boer azt is felismeri, hogy a kálvini olvasat kétféle funkciót különböztet meg a Biblia szövegében:⁹⁴⁴ a *historia* és a *doctrina* beszédmódját. E fogalmak a jogi megközelítés két aspektusának, a törvény és a törvény alkalmazásának mintáját követik, és ebben az értelemben *doctrinának* nevezhető a megállapított bibliai tanítás, igazság vagy törvény (ilyenek például a 3Mózes rendelkezései); a *historia* pedig a *doctrina* tapasztalati, gyakorlati megjelenését, illetve alkalmazását jelenti (itt a történeti leírásokra, illetve a törvények történeti megindoklásaira is gondolhatunk a mózesi könyvekből). A *doctrina* (a lényeg, az igazság) örök érvényű; a *historia* pedig változik, mégsem módosítja annyira a *doctrina* jelentését, hogy az eltorzulna vagy eltűnne, sőt, a beteljesülés felé haladva még inkább láthatóvá teszi gazdagságát. Raymond A. Blacketer hasonló lényeglátással ismeri fel a törvény *doctrina*-központúságát, és arra következtet,

941 Uo., 275; Compier: *The independent Pupil*, 225.

942 *Inst.* 2.7.6–12.

943 Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 454.

944 De Boer: *Harmonia Legis*, 186.

hogy a Pentateuchos nehezen érthető törvényanyagát Kálvin nem allegorizálással, hanem rendszerezéssel, kategóriák felállításával világosítja meg, és ezzel a betűtől (*littera*) elmozdul a tanítás (*doctrina*) irányába.⁹⁴⁵

Ugyanez a különbségtétel a *doctrina* és a *historia* között az evangéliumok összevetésekor is világosan kirajzolódik. Míg a szinoptikusoknál inkább a történeti leírás (*historia*) a hangsúlyosabb, addig János jobban megmutatja az evangéliumi események célját, okát, hasznát, értelmét – azaz tanítását (a *doctrinát*).⁹⁴⁶ Mindezeket túl János evangéliumának bevezetése az egységet teremtő szövetségi szemlélet bemutatásának is ragyogó példája: Kálvin már az ószövetségek hitében is kimutatja (és az egész Szentírásban kibontakozó valóságként szemléli) az evangéliumot, azaz a *doctrinát* (bár az „evangélium” megnevezést ő inkább elkülönítené a Krisztusban adott újszövetségi örömhír számára):

„Egyesek az evangélium elnevezést kiterjesztik Istennek minden kegyelmes ígére-
tére, amelyek elszórtan a törvényben és a prófétáknál találhatók. [...] Vallom tehát,
hogy az atyák velünk együtt részesei voltak ugyanannak az evangéliumnak,
amennyiben az a kegyelmi üdvösség hitére utal. Azonban minthogy a Szentlélek a
Szentírásban szokott mód azt mondja, hogy végezetül Krisztus eljövetele hirdette ki
az evangéliumot, mi is ezt a kifejezőmódot tartjuk meg. Az evangéliumot így
határozom meg: a Krisztusban megnyilatkozó kegyelem ünnepélyes hírül adása. [...]
Egyébként mivel a puszta történet [*nuda historia*] nem volna elegendő, sőt semmi
haszonnal nem bírna az üdvösség elnyeréséhez, az evangélisták nem csupán egysze-
rűen elbeszélik, hogy Krisztus megszületett, meghalt és legyőzte a halált, hanem
egyúttal azt is kifejtik, hogy milyen célból született, milyen okból halt meg és támadt
fel, és ebből nekünk milyen hasznunk származik. Mégis különbség van közöttük
abban a tekintetben, hogy a másik három Krisztus életéről és haláláról beszél részle-
tesebben, szerzőnk [János] viszont inkább azt a tanítást taglalja behatóbban, mely
Krisztus hivatalának, halálának és feltámadásának értelmét tárja fel. Amazok sem
hallgatják el, hogy Krisztus azért jött el, hogy megváltsa a világot, halálának áldoza-
tával kiengesztelje a világ bűneit, végül pedig a Közbenjáró tisztének teljességgel
eleget tegyen (miként János is szentel részeket a történeti elbeszélésre [*historica
narratione*]), de az a tanítás [*doctrina*], mely Krisztus eljövetelének jelentőségét és
eredményét világítja meg, sokkal világosabban olvasható nála, mint a többiekénél. És

945 Blacketer: *The School of God*, 138.

946 De Boer: *Harmonia Legis*, 186.

noha valamennyiük közös célkitűzése Krisztus bemutatása, az előbbiek (ha szabad ezt mondanunk) a testet, míg János a lelket helyezi előtérbe. Ezért azt szoktam mondani, hogy ez az evangélium a kulcs, amely kaput nyit a többiek megértéséhez.”⁹⁴⁷

A fenti teológusok meglátásai és a kommentárok példái alapján arra következtethetünk, hogy Kálvin lényegét megragadó szemlélete nem élezi ki az evangélium és a törvény különbségét, hanem számára ebben a kérdésben is a betű és az abban megszólaló Lélek, a *historia* és a benne kibontakozó *doctrina* kerül előtérbe. Ezek sem állnak szükségszerűen szemben egymással: csak az szüli az ellentétet, amikor valaki behunyja szemét a mennyei tanítás előtt, és a betű halottá válik számára.

A szövetségi teológia kifejezi, hogy Isten minden korban ugyanazt a *doctrinát* adta népének, sőt, Ő maga is hűséges és változatlan marad minden időben. Amennyiben különbségeket fedezünk fel a két testamentum között, vagy eltéréseket látunk Isten rendelkezéseiben, azok csupán a formához tartoznak, és annak következményei, hogy Isten (az *accommodatio* tanításának megfelelően) alkalmazkodott népének értelméhez – azonban személye és terve lényegében nem változott:

„Isten következetessége abban mutatkozik meg, hogy minden kornak ugyanazt a tudományt adta, s mindig állhatatosan megkövetelte neve tiszteletét, amelyet kezdetől fogva rendelt. A külső forma és eljárás megváltoztatása önmagában egyáltalán nem bizonyítja, hogy Isten változásnak volna alávetve, hanem inkább azt, hogy igazodott az emberek különböző és folyton változó felfogásához.”⁹⁴⁸

Arnold Huijgen a *doctrina* és *historia* gondolkodási struktúráját látva nem következtet arra, hogy Kálvin valamilyen magról és az arról lebontandó héjről beszél (ez a motívum Erasmus gondolkodásában jelenik meg, és platonista elem), hanem úgy gondolja, hogy a reformátor Isten kijelentését a Bibliában kibontakozó üdvtörténet folyamatán belül érti meg: ezeken a kereteken belül pedig mindig igaz az a megfigyelés, hogy bár a történelem változik, Isten tanítása, a *doctrina* azonban mindig ugyanaz marad;⁹⁴⁹ Kálvin – Gánóczy Sándor megfogalmazásában – üdvtörténeti hermeneutikát szeretne megvalósítani.⁹⁵⁰ A két szövetség lényege ugyanaz, a kijelentés fokozatossága ugyanakkor az üdvtörténet során

947 CO 47,VII (*Commentarius in evangelium Ioannis, Argumentum*); Kálvin: *János evangéliuma magyarázata I.*, 16–17; *Inst.* 1.9.2.

948 *Inst.* 2.11.13.

949 Huijgen: *Divine Accommodation*, 177.

950 Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 46.

egyre világosabbá teszi a szövetség tárgyát, Isten örök törvényét, bölcsességét – a mennyei tanítást.

3.2.6.5. Megértés mint szótériológiai esemény és szövetségi ígélet

A *doctrina coelestis* a Szentháromság Isten mennyei bölcsességébe, titkos tanácsába enged betekintést, s ezt a tanítást a megváltás művében szemlélhetjük a legteljesebben: a vérrel kötött szövetség az Írás *scopus*ában, Krisztusban és a szótériológiai eseményben (Jézus kereszthalálában és feltámadásában) teljeseedik be. Mivel az ember számára megszerzett üdvösségnek a megigazítás és a megszentelés mellett része az *illuminatio* is, ezért elmondhatjuk, hogy a mennyei tanításban a megértés aktusa teológiai értelmet nyer:⁹⁵¹ a megvilágosodás mozzanatában a hívő ember megerősödik abban a meggyőződésében, hogy ő is helyet kapott Isten szövetséges népében, a Lélek által tanított és újjáteremtett emberek közösségében.

A megértés eseményén túl a Szentírás kanonikus egésze is részét képezi a szövetség történetének: Isten ígéje nemcsak a könyvek előállásakor szolgált közösséget felépítő fundamentumként (mely természetes módon együtt járt Isten embereinek tanúságtételével), hanem a későbbi nemzedékek életében is. A Biblia megértése szorosan kötődik a nép választottságához, mivel Isten előttük tárta fel minden időben az akaratát, mennyei tanítását, bölcsességének végtelen kincseit,⁹⁵² nem függetleníthető tehát a bibliaértelmezés attól a szövetséges közösségtől, melynek Isten a valódi megértés kiváltságát ajándékozta. Peter Opitz találó megfogalmazása szerint a reformátor hermeneutikai szemlélete a szövetségi gondolkodásban nyeri el célját, s ebben a kontextusban válik a bibliai tanítás meghatározóvá és építővé az ember hitére, gondolkodására, de egész életére nézve is:

„A Szentírás teológiai funkciója szerint a szövetség eszközévé válik, s ez meghatározza az Írás »hasznosságát« is, mely alapvetően azt jelenti, hogy az embereket a kegyelem szövetségébe vezeti, abban meg is őrzi és igazgatja, és ennél fogva a *doctrinát* mint *promissiót*, *regulát* és *eruditiót* juttatja érvényre.”⁹⁵³

A *doctrina* tehát azért lehet hasznos és gyümölcsöző, mert ugyanarról a kegyelmi szövetségről, ugyanarról az ígéretről van szó a mindenkori hívő olvasó életében is, mint azoknál, akik a tanúságot megfogalmazták (és akikről az Írás szól).⁹⁵⁴

951 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 259.

952 Uo., 253.

953 Uo., 254 (saját fordítás).

954 Uo., 204.

Kijelenthetjük, hogy a szövetségi teológia egy meghatározott ekkleziológiai tanítást integráló hermeneutikai megközelítést feltételez, melyben az egyház története egyet jelent az Isten által elhívott és lelkiileg tanított emberek közösségének útjával a világtörténelemben. Így talál Kálvin összefüggést a tizenkét tanítvány elhívása, illetve kiküldése és a tizenkét izráeli törzs helyreállításának ígérete között (Mt 10,1–2), és a *tota scriptura* fényében úgy értelmezi az evangéliumi történetet, hogy abban az egyház számára elkészített ígéretet talál.⁹⁵⁵ A reformátor az önmagát magyarázó Írás elvét és a hit szabályát alkalmazza, amikor e gondolat hermeneutikai megalapozását felfedezi Pál apostolnál, aki szerint Jézus „a zsidóság szolgájává lett Isten igazságáért, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket” (Róm 15,8).⁹⁵⁶ Kálvin – szándékának megfelelően – nem egy külső interpretációs modellt alkalmaz a szövegre, hanem közvetlenül Jézus és a szentírók szavaiban, azok természetes jelentésében találja meg a szövetségi szemléletet.

Kálvin megközelítése nem azonos a helyettesítési (szubsztitúciós) teológiával; nem „másik egyházzal” beszél, hanem ugyanarról az egy népről, mely már a világ kezdete óta létezik, és Isten szövetségének élvezője: „Isten megígéri, hogy irgalmassága ezer nemzedékre fog elhatni. Ez is gyakran előkerül az Írásokban, és az egyházzal kötött ünnepélyes szövetségbe is bele van foglalva: *Istened leszek neked és a te magodnak teutánad.*”⁹⁵⁷ Az újszövetségiak tehát nem léptek az ószövetségi nép helyébe, hanem a kettő egy és ugyanazon közösség történeti folytatása. Az a tény, hogy a pogányok is részesei lehetnek Isten választottainak, Kálvin szemében egyáltalán nem természetes, sőt, inkább még nagyobb csodálatra indítja őt. Egyáltalán nem becsüli le a „törvény szerinti örökösök,” a zsidóság választottságát sem: ők mindaddig nem „elveszett juhnyáj,” amíg Krisztusban találják meg üdvösségüket. „Mi maradjon hát a számunkra, akiknek hozzájuk képest sokkal alantasabb tiszteletben van részünk?”⁹⁵⁸ – teszi fel önvizsgálatra indító kérdését a reformátor. A szövetségi szemlélet teljes képéhez hozzátartozik, hogy Kálvin felfogásában „ennek a nemzetnek a képe alatt [*figura*, előkép] Krisztus az egész emberiség állapotáról tanít [*docuit*].”⁹⁵⁹ E megfogalmazás mutatja, hogy a tipológiai szemlélet szerves alkotóeleme, illetve alapköve a szövetségi teológiának, ugyanakkor – amint azt látjuk is majd – azt is

955 CO 45,273 (Mt 10,1).

956 CO 45,274 (Mt 10,2).

957 *Inst.* 2.8.21.

958 „Quid igitur nobis sit residuum, qui longe inferiores honore sumus?” (saját fordítás); CO 45,275 (Mt 10,6).

959 „...et tamen sub illius gentis figura docuit Christus, qualis sit totius humani generis conditio.” (saját fordítás); CO 45,275 (Mt 10,6).

feltételezi, hogy az egyház már az Ószövetségben sem csupán illusztrációkat vagy párhuzamokat talál saját identitásának megértéséhez, hanem már ott is saját magáról olvas, és már ott is Isten valóságos, Krisztusban adott kegyelmének jelenlétével találkozik. Amikor Kálvin egy Istentől eredő ószövetségi eseményt, intézményt vagy vallási rendelkezést értelmez – legyen az a manna, a körülmetélés vagy a királyság intézménye –, akkor annak mindig lelki jelentőséget tulajdonít Isten üdvtervében; ugyanígy a régieknek adott ígéretnek is mindenekelőtt – lényegük és valódi értelmük szerint – lelki jótéteményekre irányultak,⁹⁶⁰ azok tartalma pedig már akkor is a Szabadító volt – még ha csak árnyék formájában is. A régiek „előre részesedtek az akkor még nem látott üdvjavakban.”⁹⁶¹

Kálvin szövetségi teológiája egyet jelent a trinitárius hermeneutikával, mely a Szent-háromság Isten üdvtervének és munkálkodásának kibontakozására figyel a kijelentésben. Úgy tűnhet, hogy látásmódja átfogóbb, mint Luther megközelítése, mégsem mondhatjuk, hogy Kálvinnál ne jelenne meg ugyanolyan erőteljesen a szótériológiai és a krisztológiai hangsúly; ez a Krisztus-központúság ugyanakkor egyedülálló módon a szövetség történetének bibliai kontextusán belül érvényesül, Krisztus képe pedig az üdvtörténet egészében kibontakozhat.

960 *Inst.* 4.16.10–11; Tóké: *A bibliai hermeneutika története*, 113.

961 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 12.

3.2.7. A tipológiai szemlélet

A szövetségi gondolkodás, illetve a kálvini hermeneutika eddig megismert alapelvei arról tanúskodnak, hogy a Szentíráson belüli összefüggéseket a reformátor nem önkényes módon, hanem tartalmi szempontok által meghatározott, tudatos koncepció alapján tárja fel. Isten ígéje – egyszerűségével és rövidségével – önmagában értelmezési keretrendszert ad számára, ez a formai elv ugyanakkor nem zárja ki a tartalmi gazdagságot és mélységet, sőt, inkább a lelkiismeretes vizsgálódásra és a mennyei tanítás keresésére ösztönzi őt.

Az elkötelezett és lényegmegragadó szöveg tanulmányozás szándékával a Bibliában is számtalanszor találkozunk, T. H. L. Parker például a Zsidókhoz írt levél kifejezőmódját tartja a legszemléletesebbnek ebben a tekintetben: ez a levél hűen tárja fel a bibliai összefüggéseket, és jól megmutatja az ószövetségi előképek és az újszövetségi beteljesedés, azaz az árnyék és valóság (*umbra et veritas*) közötti párhuzamokat, „átvezetve” (*anagoge*) egy bibliai személyt vagy eseményt egy teológiai igazsághoz.⁹⁶² Az előkép és a valóság, az ígélet és a beteljesedés, a forma és a lényeg közötti kapcsolódásokat szem előtt tartó megközelítést tipológiának nevezzük; az előképek és beteljesedések közötti utat pedig anagógiának, átvezetésnek. Fabiny Tibor a figurális-tipológiai értelmezést bemutató monográfiájában – Leonhard Goppelt és Gerhard von Rad nyomán⁹⁶³ – kimutatja, hogy nemcsak az újszövetségi iratoknak, hanem már az Ószövetségnek is meghatározó szemléletmódja ez a biblia- és történelemolvasat. Kálvin ezt a bibliai mintát követve arra törekszik, hogy teljes mélységében és kiforrottan mutassa fel a Szentírás tartalmi összefüggéseit,⁹⁶⁴ s így az ószövetségi alakokat, eseményeket és intézményeket ő is Krisztus, illetve az érkezését kísérő üdvkorszak alakjai, eseményei és intézményei előképeinek tekinti.⁹⁶⁵ Szűcs Ferenc úgy véli, hogy a tipológiai megalapozású krisztológiai magyarázatot Kálvin alkalmazza a legbátrabban a reformátorok közül (különösen a preinkarnációs epifániák értelmezéseit, melyek Krisztus ószövetségi megjelenéséről szólnak⁹⁶⁶ – bár Jákób történetében óvatosabb az angyal beazonosításával, mint Luther⁹⁶⁷).

Természetesen a figurális olvasatot sem egyháztörténeti előzmények nélkül alkalmazza Kálvin. Bár az egyházatyák szemléletében általában a poliszémia uralkodott, ennek is meg-

962 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 71.

963 Fabiny: *Az eljövendő árnyékai*, 171.

964 Szűcs Ferenc: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 7–8.

965 Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 45–51; Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 243–244.

966 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 7.

967 Steinmetz: *Luther és Kálvin a Jabbók partján*, 18.

volt a biblikus formája, amennyiben az a jelentés kibontakozását és kiterjedését jelentette, nem pedig az önkényességet (Northrop Frye).⁹⁶⁸ Emellett mindig voltak teológusok, akik az interpretáció kérdésében közel álltak a bibliai mintájú tipológiához: az antiókhiai iskola képviselői közül például a 4. századi tarsusi Diodórosz a *theória* fogalmával írja le az önmagán túlmutató, magasabb szintű jelentést, mely abban határolható el élesen az allegóriától, hogy meghagyja a történelmi alapjelentést is.⁹⁶⁹ Szentviktori Hugó (a 12. században) szintén úgy hangsúlyozza a szó szerinti, illetve a történelmi olvasást, hogy közben a Szentírás mélyebb értelmét keresi; ez utóbbit a *sententia* szóval határozza meg, melynek elválaszthatatlan sajátossága a harmonizáló, egységet teremtő szándék – akár a két szövetség között is.⁹⁷⁰ Nicolaus de Lyra (a 13–14. században) a „kettős literális jelentéssel” fejezi ki azt a jelenséget, hogy az Írásokban az eredeti, történelmi szint mellett van egy későbbi időre vonatkozó, Krisztusban beteljesedő ígéret is. Ő lehetett „az első az egzegézis történetében, aki egy ószövetségi szakasz újszövetségi olvasatát a »literális« jelzővel illette” – idézi James S. Preus gondolatát Fabiny Tibor.⁹⁷¹ Krisztologikus olvasatának köszönhetően – hermeneutikai szempontból – Nicolaus de Lyrát a reformáció korának (mindenekelőtt Luther teológiájának) előfutáraként is említhetjük.

3.2.7.1. Tipológiai szemlélet a *simplex* értelem fényében

A tipológia Kálvin számára nem pusztán irodalmi invenció, módszer vagy forma, hanem – Goppelt nyomán – lelki szemléletmód, – Gánóczy szerint pedig – lényeglátás.⁹⁷² Magyarázataiban nem ő felelteti meg az előképeket a beteljesedésekkel,⁹⁷³ hanem általános jelenségeként ismeri fel az Írások szövegének tipológiai természetét,⁹⁷⁴ s ezért nem is opcionális megközelítésként helyezi azt az olvasók elé, hanem – ahogy írásmagyarázataiból is világossá válik – úgy tartja, hogy ez az út lényegileg ragadja meg és írja le a Biblia (mint irodalmi egész) belső logikáját.

Ugyanígy az anagógia (átvezetés) sem pusztán analógiát, történelmi párhuzamot, hasonlóságot vagy exemplumot fejez ki,⁹⁷⁵ hanem a kiszélesített literális jelentés belső mozgását jelöli. Ilyen átvezetéssel húzható meg a tipológiai kapcsolat Dávid és Krisztus, Illés és

968 Fabiny: *Az eljövendő árnyékai*, 46–47.

969 Uo., 48.

970 Uo., 50.

971 Fabiny: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 213.

972 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 98.

973 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 75.

974 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 73.

975 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 11.

Keresztelő János, de a választott nép és az egyház között is,⁹⁷⁶ nem pusztán a véletlen hasonlóságból, de még csak nem is az előkészítő szerepükből adódóan, hanem bizonyos szempontból (személyiségük, küldetésük formátuma alapján) a lényegi megegyezés miatt. Richard A. Muller ezt a kapcsolatot kerygmatis analógiának nevezi,⁹⁷⁷ és úgy látja, hogy Kálvin szemében az üdvtörténet irodalmi ívet képez, melyben a szöveg gazdagsága beteljesedések sorozatában bővül: a Dávidnak adott ígéretek részben már a közvetlen utódaiban is megvalósulnak, de azokat mégis Krisztus és az egyház tölti be a legteljesebben.⁹⁷⁸

Kálvin tipológiai szemléletének rendkívülisége (és a Szentíráshoz való hűsége) abban mutatkozik meg, hogy az ígéretre és a beteljesedésre épülő értelmezési struktúrájában egyszerre kapnak helyet a grammatikai-történeti olvasatok (azaz a *simplex* értelem) és az átvezetések (az Ó- és az Újszövetség, valamint a jelenkor között).⁹⁷⁹ Ezt a véleményt képviseli Hans W. Frei is: „Kálvin az utolsó az értelmezés történetében, aki számára a literális és a figuratív olvasat egybetartozott.”⁹⁸⁰ Ez azt jelenti, hogy sosem önkényesen találja meg Krisztust az Ószövetségben, hanem a tipologikus szemlélet által meghatározott irodalmi kereteken belül, ahol a képi-figurális szemlélet a valóságban gyökerezik.⁹⁸¹ Amit például Dávid önmagáról mond a második zsoltárban, az a reformátor szerint nem erőltetett módon vagy allegorikus ferdítéssel vonatkozik Krisztusra, hanem valóságosan beszél Őróla.⁹⁸² Amellett tehát, hogy a figurák (előképek) elsődleges jelentése Krisztus, azok mégis valóságos személyek és intézmények már az eredeti történeti szituációjukban is. Ezért állítja Oscar Cullmann, hogy a valódi tipológia minden esetben történeti paralelizmus, melyet történeti beágyazottsága különböztet meg az allegóriától.⁹⁸³ Kálvin nemcsak meghagyja, de komolyan is veszi az ószövetségi írások történeti integritását:⁹⁸⁴ először a *sensus historicus* és a szöveggörnyezetet vizsgálja, majd pedig – a *tota Scriptura* értelmében – a teljes bibliai kontextust is szem előtt tartja, különösen az Újszövetségben olvasható Ószövetség-magyarázatokat, és így kapcsolja össze lényegi módon a két szövetség személyeit és intézményeit. Az aktuális történet nem független a szöveg lelki rétegétől, hanem az isteni tervben a

976 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 72; Németh: *A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál*, 125.

977 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 73.

978 Uo., 77.

979 Uo., 71; Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 74.

980 Fabiny: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 243–244; Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*, 24.

981 Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*, 28, 33.

982 CO 31,43 (Zsolt 2,1–3).

983 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 9.

984 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 69; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 11–12.

kettő egyetlen szerzői szándékban fonódik össze. Ilyen szempontból tekint T. H. L. Parker is a reformátor tipológiájára, amikor annak lényegét a második zsoltár kálvini magyarázata alapján így foglalja össze: Dávid „nem önmaga miatt [*non tam sua causa*] lett királlyá, hanem azért, hogy a Megváltó képévé váljon.”⁹⁸⁵ Ezt a konklúziót csak a mennyei Szerző szándékának szem előtt tartásával, valamint a szöveg dinamikájához ragaszkodó, figyelmes vizsgálódás mellett és a megalapozatlan összekapcsolások elkerülésével lehet levonni; egyedül ezt a körültekintő olvasatot illeti meg a „tipológia,” valamint a „lelki értelem” (*sensus spiritualis*) megnevezés.⁹⁸⁶

Mennyiben marad meg a tipológia az eredeti, szerző szándékával megegyező jelentés keretein belül? Amennyiben – a *simplex* értelemről korábban mondtak fényében – Kálvinnal együtt a Szentlelket tekintjük az elsődleges szerzőnek, s közben Isten és a szentírók munkájának szoros összekapcsolódását is szem előtt tartjuk, akkor összeegyeztethető a két jelentés; emellett Kálvin nem egyszer tulajdonít az Ószövetség emberi szerzőinek is olyan tudatosságot, mely szerint már ők is – prófétai módon – Krisztusról beszéltek előre:⁹⁸⁷ a második zsoltárban például Dávid Krisztus személyét hordozta (*gestavit Christi personam*)⁹⁸⁸ és Óróla jövendőlt (*de Christo vaticinatus fuerit*),⁹⁸⁹ de a már említett 22. zsoltárban is „átvitt értelemben és képlegesen” szól az Úrról;⁹⁹⁰ a Zsoltárok 45,17 ígérete pedig nem teljesedett be Salamon közvetlen leszármazottaiban, ezért ez szintén egy Krisztusról szóló prófécia.⁹⁹¹ Megfogalmazhatjuk tehát a kérdést: mennyiben lehettek az ószövetségek tudatában annak, hogy a földi ígéretekben ők az árnyékokat bírták és látták? Kálvin nem teszi mindig egyértelművé ennek az ismeretnek a tartalmát, és van, hogy inkább a homályban hagyja az emberi szerzők „jövőbelátásának” kérdését; amikor viszont szóba kerül, mégsem erőltetett módon állítja, hogy az írók Krisztusra tekintettek előre, hanem a szöveghez illeszkedő, reális meglátásokkal indokolja kijelentését. A 72. zsoltár magyarázata szerint például Dávid meglátta saját mulandóságát, hatalmának korlátozottságát és népe jólétének időlegességét; ugyanakkor azzal is tisztában volt, hogy Isten mindenható, örök, és terve teljesebb annál, ami elmúlik.⁹⁹² Az elmúlás érzete és az Istenben megnyugvó

985 „David [...] non tam sua causa creatum fuisse regem quam ut redemptoris imago foret.” (saját fordítás); CO 31,43 (Zsolt 2,1–3); Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 75.

986 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 74.

987 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77.

988 CO 31,46 (Zsolt 2,7).

989 CO 31,43 (Zsolt 2,1–3).

990 CO 45,766 (Mt 33,34); Kálvin: *Evangéliumi Harmónia*, 143; CO 31, 219 (Zsolt 22,1).

991 CO 31,458 (Zsolt 45,17).

992 CO 31,664 (Zsolt 72,1); Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77.

bizonyosság kettőssége – a Szentlélek által kimunkált hitében – Messiást váró reménységgé növekedhetett, és így (akár Jézus nevének explicit említése nélkül is) kijelenthetjük, hogy a király az Isten által megígért Eljövendőt és Szabadítót várta, akiben beteljesedhet a királyság maradandóságának próféciaja. Dávid hitében Kálvin a keresztyén hit magját ismeri fel: az Isten előtti csodálat (*tremendum coram Deo*) és alázat magatartását, melyben felismeri saját kiszolgáltatottságát, törekénységét, de egyszerre megajándékozottságát is.

A lelki értelem tehát Kálvinnál nem titkos: benne van a Szentírásban. Az egyedüli titok a Szentlélek belső bizonyásgtétele, melynek köszönhetően az olvasó beláthatja, hogy a bibliai tanúság igaz, és a bibliai ígélet az ő életében is beteljesedik, azaz felismeri, hogy az ő élete is része a Krisztusban adott szabadítás történetének. A Szentlélek megvilágosító és megszentelő munkájával az olvasó előtt is feltárja szándékát, és megmutatja neki a saját életéig elérő tipologikus összefüggéseket.⁹⁹³

3.2.7.2. A tipológia és az allegória kapcsolata Kálvinnál

A *simplex* értelemről szóló részben már érintettük az allegorikus magyarázat kérdését, mellyel kapcsolatban a szakirodalom általában elutasító hozzáállást lát Kálvin (és a reformatori mozgalom) részéről; mégis vannak, akik szerint a kálvini hermeneutikában nem egyértelmű a határ az allegória és a tipológia között. Erdős József⁹⁹⁴ és Tőkés István⁹⁹⁵ például Kálvin tipológiai szemléletét bibliai keretek között tartott allegóriának tartja, Richard A. Muller pedig kimondottan a reformátor literális értelmezéséről állítja, hogy az közel áll az allegóriához.⁹⁹⁶ Kálvin Galata-kommentárjában a „figurális, tipikus, anagógikus és allegorikus formák kimondottan egy síkba esnek” (Gal 4,22–23), a János 2,19-hez fűzött magyarázatában pedig szinonimaként használja az allegória, a parabola és a figurális beszéd fogalmait (Tőkés).⁹⁹⁷ Ebben a megközelítésben tehát a tipológiával összeegyeztethető literális-spirituális értelem nem különbözik érdemben az allegóriától, mert lényegében mindkettő arra utal, hogy egy szövegnek „más a jelentése, mint amit a betűállomány önmagában kifejezni látszik.”⁹⁹⁸

Tőkés István megfigyelései kétséggkívül hasznos támpontot nyújtanak abban a tekintetben, hogy Kálvin szóhasználatának rugalmasságát felismerve ne várjunk el szigorú és stati-

993 Compier: *The independent Pupil*, 225.

994 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 99.

995 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 95.

996 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 73.

997 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata I.*, 75 (Jn 2,19).

998 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 95.

kus terminológiai megjelöléseket írásmagyarázataiban; igaz, a magyar teológus általában minden jelentésátvitelt együtt vizsgál, és inkább az irodalmi műfajok és formák szempontjából tesz különbséget a kálvini magyarázatok között. A reformátor például – Tőkés megfigyelése szerint – felismeri Jézus önmagukon túlmutató jelentésű paraboláit, hiperboláit és hasonlatait,⁹⁹⁹ más helyeken pedig (különösen a sákramentumokban) a jelentésátruházó szóképeket (metafora, metonímia, szinekdoché).¹⁰⁰⁰ Számára minden előkép tulajdonképpen egy szinekdoché, melyben a Szentírás a részt nevezi meg az egész helyett, hiszen ami az ószövetségekkel történt, az az egész egyházzal történt (például Lévi fiainak megtisztítása Malakiás könyvében, a papság kiválasztása).¹⁰⁰¹ E sokszínűség mellett ugyanakkor Kálvin számára minden jelentésátruházást és átvezetést meghatároz a tartalmi kritérium: a reformátor kizárólag a „Szentírás alkatának” megfelelő jelentésátvitelt (Tőkés szavaival: allegóriát) tartja helyesnek, és elítéli azt a magyarázatot, mely szolgai módon követi a betű szerinti értelmet, vagy ellentmond a Szentírás tanításának.¹⁰⁰² Például hiábavaló okoskodásnak tartja a teológusok spekulációját Krisztus testi jelenlétéről az úrvacsorában;¹⁰⁰³ vagy azt, amikor elfeledkeznek arról, hogy az Istent harcosként bemutató bibliai metafora csak emberi hasonlat (*accommodatio*).¹⁰⁰⁴ Ezeket (más bibliai történetekkel, illetve parancsolatokkal együtt) csak akkor lehet jól érteni, ha azokban a magyarázó észreveszi a jelentésátvitelt.¹⁰⁰⁵ Barbara Pitkin rámutat, hogy Kálvin a ceremoniális törvényeket (a szentélyről, papságról és áldozatokról szóló rendelkezéseket) is olyan típusokként olvassa, melyek lényege meghaladja a külső megjelenést, és csak belső jelentésüket kell érvényesnek tekinteni a mindenkori keresztyének számára.¹⁰⁰⁶

Mennyiben állíthatjuk, hogy a kálvini tipológia valójában megfelel az allegorikus magyarázatnak? A kutatók fenti felvetéseire részben választ adhat John L. Thompson felismerése, aki szintén a Galata 4,22 magyarázatában vizsgálja az allegória kálvini értékelését, következtetése szerint ugyanakkor a reformátor nem azért tartja legitimnek Pál allegóriáját, mert nyitott lenne az elrugaszzkodott magyarázatokra, hanem azért, mert az apostol elvonatkoztatott értelme – Kálvin olvasatában – közel áll a szöveg literális értelméhez, tulajdon-

999 Uo., 95.

1000 Uo., 96–97; Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 75.

1001 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 76.

1002 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 98.

1003 *Inst.* 4.17.26; CO 9,513 (*De vera participatione carnis et sanguinis Christi*).

1004 *Inst.* 4.17.23.

1005 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 98–99.

1006 Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 455.

képpen tipológiának nevezhető.¹⁰⁰⁷ A megjelölt helyen Kálvin kétségkívül elítéli azt az allegóriát, melyet „Órigenész és nyomában még sokan”¹⁰⁰⁸ alkalmaztak, erről a részről pedig így vélekedik:

„De akkor mit feleljünk Pál szavára? Bizonyára nem azt érti ezen, hogy Mózes azzal a szándékkal írta meg ezeket, hogy a történetet allegóriává alakítsuk át. De rámutat, hogy miképpen vezet el a mostani helyzethez a történet; úgy tudniillik, hogy az egyház képét mintegy előre kiábrázolva ismerjük fel benne. S az efféle anagógia nem is áll távol az eredeti, szó szerinti értelemről, hiszen rávezet a hasonlóságra Ábrahám családjá és az egyház között.”¹⁰⁰⁹

Úgy tűnik, hogy a terminológia szintjén nem egyértelmű a határ Kálvinnál a tipológia és az allegória között, gondolkodásmódja, érvelése ugyanakkor mégis világos határokat húz a két út között. Látszólag nehéz igazságot tenni a kálvini hermeneutika különböző értelmezései között: van, aki úgy oldja fel a kérdést, hogy több értelmezési szintet feltételez Kálvinnál. Németh Tamás például praktikusán három jelentést különböztet meg a reformátor hermeneutikájában: a nyelvi (*sensus literalis*), a történelmi (*sensus historicus*) és az aktuális, többször tipologizáló jelentést;¹⁰¹⁰ John L. Thompson ahhoz a kettős literális értelelemhez közelíti Kálvin szemléletét, melyet Nicolaus de Lyra hermeneutikájában is látunk; a reformátornál ugyanakkor a literális-történelmi és a literális-prófétikus jelentés egy harmadik, eszkatologikus aspektussal is kiegészül, melynek köszönhetően „mi” (a mindenkori egyház) is részt vehetünk Krisztus Országában.¹⁰¹¹ Végül érdemes megemlítenünk Barbara K. Lewalski véleményét: ő hármas jelentésárnyalatot talál a kálvini hermeneutikában, a literális (történelmi), az első tipológiai (Krisztusra mutató) és a második tipológiai (a jelenkori egyház helyzetére mutató) jelentést.¹⁰¹²

A literális értelmezésről szóló részben már említettük, hogy miért veti el Kálvin a poliszémiát. Nála az allegória a magyarázatnak azon kritikus véglete, mely Isten igazságát emberi spekulációval cseréli fel, és szemantikai funkciója sem egyeztethető össze az Írás nyelvezetének természetével, illetve a helyes megértés útjával. A teológiai okok és az azok-

1007 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 67–68.

1008 Kálvin: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata I.*, 110 (Gal 4,22).

1009 Kálvin: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata I.*, 110–111 (Gal 4,22).

1010 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 81.

1011 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 69.

1012 Lewalski: *Protestant Poetics*, 118–119; idézi: Fabiny: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 243–244.

ból eredő ismeretelméleti megalapozás miatt fordult a literális (irodalmi) értelemhez; az egyszerű, literális jelentés pedig elvezette őt a tipológiához (Compier).¹⁰¹³

A bibliai jelentéstartomány kiterjedtségét azzal is magyarázhatjuk Kálvinnál, hogy számára az ígélet és beteljesedés mintázatában megtalált értelem egy „jelentéscsomag.” Ennek indoklására Richard A. Muller észrevételét említhetjük, aki a retorikai nyelvezetben is használatos *complexus* elképzelésére hívja fel a figyelmet Kálvin szóhasználatában.¹⁰¹⁴ Mivel a *complexus* fogalma a beszéd üzenetének összetettségét hangsúlyozza, ezért látszólag ellentmond a *simplex* értelemnek. A reformátor ugyanakkor nem távolodik el a szöveg grammatikai és történeti szintjétől, hanem a *complexus* kiterjedt jelentéstartományában összegzi a Szentírás egészéből megértett üzenetet, s ezzel gyakorlatilag szükségtelenné teszi az alaptalan elvonatkoztatásokat, az allegóriát. Így használja a fogalmat például Mózes tanításának összefoglalására,¹⁰¹⁵ de Jézus tanításának összegzésére is János evangéliumában: a tanítványok megmosásáról elmondottak (Jn 13,8) magukban foglalják (*complexus sit*) azt az „általános tanítást” (*generalem doctrinam*), mely szerint Isten előtt minden ember bűnös mindaddig, amíg Krisztus le nem törli a szennyét.¹⁰¹⁶ A megmosás ezért mind a bűnbocsánat, mind a megújítás kegyelmes isteni aktusát magában foglalja. Ugyanígy a János 20,23-ban elmondott szavak is az „evangélium lényegét” foglalják össze („Akiknek megbocsátjátok a bűneit, azok bocsánatot nyernek, akikéit pedig megtartjátok, azoknak a bűnei megmaradnak.”).¹⁰¹⁷ Kálvin szemléletében tehát a gondolkodási struktúra szintjén egyértelműen kimutatható a *complexus* fogalmához kapcsolódó, retorikai ihletésű elképzelés, tipológiai gondolkodásában ugyanakkor kilép a retorikai kategóriákból, és azok mögött is inkább a tartalmi szempontot (az isteni szándékot, az egészben kibontakozó valóságot, tulajdonképpen a mennyei tanítást) hagyja érvényre jutni.¹⁰¹⁸

Ha a tipológia szerepét keressük a kálvini hermeneutikában, akkor – jelen írás szerzője szerint – az egyetlen értelem hangsúlyozása és az egy értelmén belüli több jelentésréteg megállapítása is legitim megközelítés. Kálvin alapján az érdemi különbséget inkább az allegória és a tipológia mögött feltárható olvasói motivációban kell keresnünk, azaz abban, hogy a magyarázó aláveti-e magát a mennyei Szerző szándékának, a szöveg belső irodalmi

1013 Compier: *The independent Pupil*, 227.

1014 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 73.

1015 „Ergo Moses, eius doctrinae quam scriptis complexus est, fidem (quae hominum levitate fluxa esse poterat) stabilivit”; CO 23,7–8 (*Argumentum in Genesin*).

1016 CO 47,307 (Jn 13,8); Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 94.

1017 „Non dubium est quin hic breviter complexus sit Dominus evangelii summam.”; CO 47,440 (Jn 20,23); Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 261.

1018 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 76.

logikájának, a kánoni kontextust szem előtt tartó hit szabályának – vagy éppen ellenkezőleg: önkényesen, a saját bölcsességére építve közelít a szöveghez. Az allegorikus olvasás során születhet olyan magyarázat, mely összhangban van a Szentírás tanításával, de nem egyezik a szöveg szándékával, ezért ez az út sem felel meg az imént vázolt olvasói kritériumnak. Az irgalmas samaritánus példázatával kapcsolatban például így minősíti Kálvin azokat a magyarázatokat, melyek az allegória segítségével keresik a szöveg értelmét:

„Elismerem, hogy ezek egyik-másika tetszetős dolog, a Szentírás iránt azonban nagyobb tisztelettel kell lennünk, sem hogy szabadságot vegyünk a valódi jelentésének ilyen átalakítására. Bizonyára világos mindenki előtt, hogy kandi emberek gondolták ki ezeket az elmélkedéseket Krisztus szándéka ellenére.”¹⁰¹⁹

A kutatások fényében kimondhatjuk, hogy a tipológia és az allegória megfeleltetésekor Tőkés Istvánnak igaza van abban a tekintetben, hogy mindkét értelem a szélesebb jelentéskörre utal. A teológiai és ismeretelméleti okok miatt ugyanakkor nincs helye ennek az értelemnek a kálvini hermeneutika organikus egészében, még akkor sem, ha a reformátor – a szóhasználat szintjén – olykor megengedő is az allegóriával kapcsolatban.

3.2.7.3. A *doctrina* és a tipológiai szemlélet összefüggése Kálvin írásmagyarázatában

Hogyan juthatunk el a tipológia – mint módszer – megértésétől annak átfogó és végeredményben meghatározó hermeneutikai elvként való felismeréséig Kálvin szemléletében? Ebben a következtetésben nagy segítséget jelent, ha a kutatók eredményeit a *doctrina* fogalmának tükrében vizsgáljuk.

A tipológia és a *doctrina* foglmainak szoros kapcsolatára H. W. Rossouw hívja fel a figyelmet tanulmányában.¹⁰²⁰ Rossouw kiindulópontjául a már említett *Institutio* 2.10. és 11. fejezetei szolgálnak, melyekben Kálvin a jel (*signum*) és lényeg (*res, essentia*) sákramentumi nyelvezetével mutatja ki az Ó- és Újszövetségi közötti kontinuitást.¹⁰²¹ A reformátor itt tulajdonképpen a szövetségi teológiát alátámasztó tipológiai szemlélet elméleti és tartalmi alapjait fekteti le, és innen kiindulva beszél már az izráeli nép esetében is Isten által elrendelt sákramentumokról, valamint a mindenkori egyház életében beteljesedő ígéretekről. Már a régiek is jeleket és típusokat bírtak, az újszövetségiek pedig ezeket felismerték, és a literális-történeti olvasatot követve Isten rendelkezéseiben meglátták és

¹⁰¹⁹ Kálvin: *Evangéliumi Harmónia III.*, 218 (Lk 10,30).

¹⁰²⁰ Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 178.

¹⁰²¹ Uo., 178; de Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 206; Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 11.

magukra is értették a szimbólumok mögötti lényeket. Aki a tipológiai szemléletet követi, az pontosan ezt az utat járja be a helyes megértésért folytatott vizsgálódásában: az ígélet és a beteljesedés, az árnyék és a valóság kapcsolatainak feltárásával megvilágosodik előtte a két szövetség közötti lényegi egyezés;¹⁰²² ez a változatlan lényeg pedig Kálvin számára nem más, mint a *doctrina Dei*, az örök mennyei tanítás (Rossouw).¹⁰²³

Rossouw csak röviden vonja le konklúzióját, észrevétele ugyanakkor rendkívül fontos következtetésekhez vezet dolgozatunk szempontjából, és alátámasztja sejtésünket, mely szerint az eddigi kutatások és a kálvini írásmagyarázatok alapján a reformátor hermeneutikájának tipológiai vonatkozásában is érdemes bővebben feltárni a mennyei tanítás (*doctrina coelestis*) szerepét. Úgy tűnik ugyanis, hogy a *figura (typus)* és *doctrina* kapcsolatának központi jelentősége van Kálvin írásértelmezésében: számára ez a kérdés határozza meg az exegetikai érdeklődés helyes irányát, illetve – túlzás nélkül állítható, hogy – ez a Biblia helyes megértésének kulcsa. Nem véletlenül nevezi Richard A. Muller a reformátor szemléletét az ígélet és beteljesedés hermeneutikájának,¹⁰²⁴ Szűcs Ferenc pedig úgy fogalmaz, hogy Kálvin „a hit tartalmi azonosságában kereste meg a tipikust Isten népe útján.”¹⁰²⁵

John L. Thompson így összegzi Kálvin „figuratív exegézisének” lényegét: szemlélete alapvetően kétféle irányt, illetve dimenziót enged kibontakozni a bibliai szövegben; az egyik az Ó- és Újszövetség kapcsolatára összpontosít, a másik pedig a mindenkori egyház és a Biblia tanúságának viszonyára.¹⁰²⁶ Ha Thompson meglátásait a *doctrina* fogalmáról szerzett ismereteink mérlegére tesszük, végeredményben kimondhatjuk, hogy mindkét aspektus lényegi összefüggéseket keres Isten ígéből kiindulva: az előbbi a Íráson belül megjelenő tanításra figyel, az utóbbi pedig a mindenkori hívők életében beteljesülő tanításra; mindkét megközelítés a forma mögött fellelhető üzenetet, a lényeket, a mennyei tanítást (*doctrina coelestis*) vizsgálja. R. Ward Holder a fenti relációkhoz hasonló, körkörös kapcsolódásokat tár fel a reformátor „doktrinális hermeneutikájában” a Szentírás, a történelem és az Egyház között.¹⁰²⁷

Meglátásaink alapján arra következtethetünk, hogy Kálvin számára a tipológia nem pusztán exegetikai eszköz, hanem minden vizsgálódást megelőző hermeneutikai alapelv; s mivel a hit tartalmi azonosságának keresése, ezért elválaszthatatlan az egyház hitvallásától

1022 Compier: *The independent Pupil*, 223.

1023 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 178.

1024 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 70–71.

1025 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 102.

1026 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 68.

1027 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 274–276.

és tanításától.¹⁰²⁸ Emellett nem marad statikus prekonceptió, hanem – a *doctrina* fogalom dinamikussága miatt – Isten mennyei tanítása a tipológiai kapcsolatokban életté és vonatkoztatási ponttá válik a mindenkori egyház számára. Az evangéliumról is azért mondhatja el Pál apostol, hogy Istennek hatalma (Róm 1,16), mert Isten általa teljesíti be kegyelmét az emberek életében, „ebben fejti ki üdvözítő hatalmát,”¹⁰²⁹ s ezért nevezhetjük azt az „üdvösség tudományának” (*salutis doctrina*).¹⁰³⁰ A megértés útja tehát egyet jelent a beteljesedésben való részesedéssel.

3.2.7.4. A *doctrina* fényében megértett tipológia példái Kálvin írásmagyarázatában

A *simplex* értelemről szóló részben említettük T. H. L. Parker észrevételét a bibliai szöveg kiterjedt jelentéstartományáról: „Dávid története Krisztus történetének a része.” Parker megfigyelése teljességgel összhangban van a kálvini zoltármagyarázatokban is megmutatkozó tipologikus szemlélettel. A 41. zsoltárral kapcsolatban például így fogalmaz a reformátor: „Krisztusban kellett beteljesednie annak, ami Dávidban elkezdődött.”¹⁰³¹ Ez azt is jelenti, hogy bár a narratíva Krisztusban érkezik el a teljességéhez, az egész megértéséhez mégis elengedhetetlenül szükséges Dávid szituációjának megismerése is.

Ez az átgondolt – és az allegóriától könnyen elhatárolható – látásmód, illetve átfogó történelemszemlélet általánosan jellemzi Kálvin tipológiáját. A Zsidókhoz írt levélben például körültekintő marad Melkisédek és Krisztus alakjának tipológiai összekapcsolásában, véleménye szerint ugyanis „szem előtt kell tartani az analógiát, vagyis a hasonlóság árnyát a valóság és annak képmása között.” Ennek megfelelően nem keres teljes megfeleltetést a két személy között, inkább csak bizonyos pontokon mutatja ki a hasonlóságot: „Elég az, ha Krisztus vonásait szemléljük benne; mint ahogy az élő ember képe a festményen látható, mindazáltal nagy különbség van az ember és a róla festett kép között.”¹⁰³² A festmény és a vázlat metaforáját Kálvin nem egyszer használja arra, hogy művészi módon fejezze ki az előkép és a valóság közötti tipológiai kapcsolatot.

Kálvin történelemközpontú megközelítése a mózesi törvény értelmezésekor is megmutatkozik. Ahogy azt a szövetségi teológiáról szóló részben már említettük, ezekben nemcsak jogi szempontból rendszerezi, hanem történeti kontextusában is vizsgálja a

1028 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 12.

1029 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 44 (Róm 1,16).

1030 CO 49,20 (Róm 1,16).

1031 „Nam sicut solide in Christo impleri oportuit quod inchoatum erat in Davide” (saját fordítás); CO 31,422 (Zsolt 41,10).

1032 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 120 (Zsid 7,3).

választott népnek adott rendelkezéseket. Az aktualizálás és a tanulság levonását megelőzően mindenekelőtt azt keresi – a természetes értelem szem előtt tartásával –, hogy az adott esemény, illetve rendelkezés mit jelentett Mózes és a választott nép számára, s csak az eredeti értelem megtalálása után engedi, hogy az átvezetésnek megfelelően saját korában is aktuálissá váljon a törvény igazsága.¹⁰³³

A beteljesedés tehát nem pontszerű jelentésmegfeleltetésben valósul meg, hanem a történeti (üdv történeti) egészben. Többen felhívják a figyelmet arra, hogy Kálvin nem azonnal, illetve nem megfontolás nélkül vonatkoztat Krisztusra olyan szakaszokat, melyeket az egyháztörténet során érthetően így olvastak. Ezt a hozzáállást láttuk a protoevangélium esetében is (a *simplex* értelemről szóló részben), de hasonlóval találkozunk a mózesi prófétáról adott ígéletben is: „Prófétát támaszt majd testvéreid közül Istened, az Úr: olyat, mint én – őreá hallgassatok!” (5Móz 18,15). Kálvin nem támogatja azoknak az értelmezését, akik közvetlenül Krisztusra vonatkoztatják a szakaszt, bár nagyon fontos kimondani, hogy végül ő is eljut Jézusig. A reformátor megfontoltsága mögött az üdv történet egészét szem előtt tartó hermeneutikáját kell keresnünk. Érvelése szerint az ószövetségek nem hivatkozhattak arra, hogy évszázadokig nem kaptak prófétát Istentől: a Szentírásban ugyanis számtalan bizonyosságot látjuk annak, hogy Mózes ígéletének megfelelően mindig voltak, akik Isten élő szavát hirdették a népnek, mely ezért nem volt hízán a kijelentésnek.¹⁰³⁴ Érdemes megemlítenünk a 2Mózes 3,2 magyarázatát is, ahol Kálvin az előzőekhez hasonlóan elutasítja az elhamarkodott jelentésátvitelt, az allegorikus értelmezést (mely az égő csipkebokrot Krisztus testével, a bokor töviseit pedig a nép nyakasságával azonosítja). Magyarázatának konklúziójában ugyanakkor – az egyházatyák véleményét követve – Isten inkarnáció előtti, örök Fiával azonosítja az égő csipkebokorban megjelenő angyalt, döntését pedig az 1Korinthus 10,4 szakasszal támasztja alá, ahol Pál szintén már egy ószövetségi csodás természeti jelenségben fedezi fel Krisztust mint Közbenjárót, aki a népet a pusztában vezette.¹⁰³⁵

Kálvin a tipológiai értelem dinamikáját – mint a Szentíráson belüli mozgást – figyelemmel követve rendelte alá magyarázatát a szöveg szándékának: „a legjobb, ha a Szentírást józanul kezeljük, és nem viszünk bele idegen és bonyolult jelentést, mert az – amint

1033 Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 454.

1034 CO 24,271–272 (5Móz 18,15).

1035 CO 24,36 (2Móz 3,2); Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 454.

mondtam – mintegy önmagától kibomlik ott, ahol a tárgyat magát jobban mérlegeljük.”¹⁰³⁶ T. H. L. Parker meglátásában Kálvin a tipológiát ezen a helyen a literális, illetve a Szentlélek szándéka szerinti értelem részének tekinti, és azt állítja, hogy ez az Írás józan és egyszerű olvasatából (*simplex tractatio*) következik.¹⁰³⁷ Érdemes megfigyelnünk, hogy Kálvin e magyarázatot éppen a Dániel 10,5–6 látomásához fűzi. E látomás a Jelenések könyvében is visszatér, melyhez – amint az ismeretes – Kálvin nem készített kommentárt. Erik A. de Boer részletesen foglalkozik Kálvin apokaliptikus szakaszokat tárgyaló kommentárjaival (ahogy arra az 1994-es Kálvin-konferencián Wilhelm H. Neuser is utalt¹⁰³⁸), és kimutatja, hogy a reformátor valószínűleg nem azért nem magyarázta a Jelenéseket, mert túlságosan nehéznek tartotta volna a könyvet;¹⁰³⁹ ha így lenne, nem állítaná, hogy ezen szövegtípusok értelme a Szentírás természetes jelentéséből, sajátos jelentésdinamikájából világosan kibomlik. Sőt – s ezt de Boer megfigyeléseinek túl hozzátehetjük –, ha bizonytalannak tartaná a szakasz jelentését, akkor arról sem írta, hogy „hasznos tanítást” és bátorítást (*utilis doctrina*) talált benne.¹⁰⁴⁰ De Boer úgy gondolja, hogy Kálvin az apokaliptikus szövegeket – az ószövetségi figurákhoz hasonlóan – Krisztusra előremutató ígéreteként olvasta, melyek az Újszövetségben már teljes világosságukban ragyognak.¹⁰⁴¹ Természetesen nem bocsátkozhatunk spekulatív okfejtésbe e megfigyelések nyomán, ám nehéz magunkban tartani a következtetést: lehet, hogy Kálvin azért nem tartotta szükségesnek, hogy külön műben írjon a Jelenésekről, mert azt már Dániel könyvének magyarázatában megtette...

Végül egy olyan magyarázatot is érdemes említenünk, melyben a tipológiai szemlélet történeti meghatározottsága és a *doctrinával* való kapcsolata egyszerre mutatkozik meg. János evangéliumának passiótörténetében Kálvin részletesen elemzi az evangélista ószövetségi utalását („Csontja ne töressék meg”; Jn 19,36), és arra következtet, hogy e régi rendelkezés az utasításon túl komoly ígéretet is tartalmaz a mindenkori egyház számára.

„Isten ugyanis úgy akarta azt a jótéteményét megünnepeltetni, hogy az egyúttal a jövőre vonatkozólag az egyház lelki szabadulásának az ígértét jelentse. Ezért Pál is vita nélkül Krisztusra vonatkoztatja a bárány elfogyasztását szabályozó mózesi elő-

1036 „...nihil esse melius, quam sobrie tractare scripturam, neque accersere procul subtiles sensus, qui sponte, quemadmodum iam dixi, effluunt ubi res ipsa melius expenditur.” (saját fordítás); CO 41,199 (Dán 10,6).

1037 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 71.

1038 Neuser: *A nemzetközi Kálvin-kutatás jövőbeni feladatai*, 70–71.

1039 De Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 201.

1040 CO 41,202 (Dán 10,11).

1041 De Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 200–201.

írást. A hit nem közönséges hasznot meríthet ebből az analógiából és hasonlatból, mert a Krisztusban megnyilvánuló üdvösséget szemlélheti a törvény valamennyi szertartásában. Emellett János megjegyzése arra céloz, hogy Krisztus nem csupán igaz záloga, hanem ára is volt megváltásunknak, mert benne látjuk beteljesülve, amit egykor a régi népnek a húsvét ábrázolt ki. Ez egyben figyelmeztetésül is szolgál a zsidóknak, hogy Krisztusban kell keresni mindannak lényegét, amit a törvény ábrázolt, de nem váltott valóra.¹⁰⁴²

A régi törvénynek természetesen megvolt a maga történetisége és utóélete; megünneplése ugyanakkor – az üdvtörténeti látásmód szerint – már kezdettől fogva isteni céllal történt: mindenkor „az egyház lelki szabadulását” ábrázolta ki. Az ígéretet végül Krisztus keresztye tölti be, sőt, a Jézus által elvégzett mű lényegében a megváltás ára és megvalósulása. Nem pusztán kiábrázolás (mint minden korábbi előkép), hanem már a valóság. Aki enélkül próbálja Isten törvényét olvasni, teljességgel félreérti azt. Kálvin e helyen tehát nem pusztán az előkép és beteljesedés (kiábrázolás és valóra váltás) nyelvezetét használja, hanem az általa mennyei tannak nevezett szótériológiai tanítás lényegét is felismeri (hasonlóan az *Institutio* 3.2.13. gondolatához).

3.2.7.5. Tipológia mint átfogó hermeneutikai szemléletmód

A tipológia Kálvinnál tartalmilag kötött értelmezés, teológiai megalapozása a *doctrina*, melynek köszönhetően a Szentírás mögött felfedhető az isteni Szerző szándéka, aki minden időben ugyanaz, és fokozatosan nyilatkoztatja ki kegyelmi szövetségét. A Biblián belüli tipológiai kapcsolatok – az átvezetések segítségével – egy narratív keretrendszerben, a beteljesedések kumulatív mintázatában¹⁰⁴³ tárják fel előttünk a *doctrinát*: az előképeket és árnyékokat összekötik a valósággal, az ígéretek az egykori és mindenkori beteljesedéssel, létrehozva ezzel az Írás gondolati dinamikáját, „vérkeringését” – már az Ószövetségen belül is.

A jelentéstartomány összegzése, a *complexus* miatt az ígélet és beteljesedés mintázatára építő megközelítés a többszöri beteljesedés hermeneutikájának is nevezhető: a szöveg először Dávidra vonatkozik, aki – bár korlátok között, de – betölti Isten akaratát és ígéletét; az ígélet ugyanakkor Dávid közvetlen leszármazottaira is vonatkozik, különösen Salamonra; végül pedig valóságosan és legteljesebben Krisztusban valósul meg.¹⁰⁴⁴ Kálvin így foglalja

1042 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 239 (Jn 19,36).

1043 Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*, 31.

1044 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 77.

össze ezt a szemléletmódot a 72. zsoltár magyarázatában: „Ezért ami itt az örök királyságról elhangzik, azt nem lehet egy embere, vagy többekre, vagy akár száz nemzedékre korlátozni, hanem arról a folytonosságról szól, mely Krisztusban végérvényesen és szilárdan beteljesedik.”¹⁰⁴⁵ Amikor Németh Áron tanulmányában részletesen megvizsgálja ennek a zsoltárnak a kálvini magyarázatát, a reformátor tipológiai szemléletével kapcsolatban megerősíti meglátásainkat: a reformátor valóban ragaszkodik a *sensus historicus*hoz, ezzel együtt a próféta lelket is meglátja a szentírók szavaiban, s az ígélet és beteljesedés mintázatának megfelelően követi a krisztologikus olvasatot.¹⁰⁴⁶ Nem más történik itt, mint hogy a Szentírás a hit szabályának megfelelően, a szöveg „logikája és dinamikája szerint”¹⁰⁴⁷ magyarázza önmagát. „A tipológia alkalmazása egyet jelentett azzal, hogy a Szentírás magyarázatának elveit magából a Szentírásból kell venni” (Szűcs Ferenc).¹⁰⁴⁸

A két szövetség között Krisztus a mérőöldkő és a középpont; ugyanakkor nem csupán kronológiai szempontból, hanem élő és cselekvő módon: Ő határozza meg az üdvtörténet irányát és célját, az ἀρχή, a σκοπός és a τέλος értelmében egyaránt. Minden ószövetségi helyreállítás kiábrázolása annak az igazi és valódi szabadításnak, mely Krisztus személyében és Országában jelenik meg,¹⁰⁴⁹ s ezért minden előkép egyben jövőbe mutató ígélet és reménység is. A két szövetség egységesen tesz tanúságot arról, hogy Isten hűséges és kegyelmes, s ez a bizonyosság adja az Írás egészének eszkatológiai irányultságát. A két testamentum egységének alapja így a keresztyén tanítás és hitvallás egészét magában foglaló *doctrina coelestis*, mely megalapozza a tipológiát, lehetővé teszi az átvezetéseket, világosan felragyogtatja az ígérek beteljesülését.

A *doctrina coelestis* – dinamikus és egyszerre határozott jellegéből adódóan – irodalmi-exegetikai eszközből, illetve módszerből bibliai-teológiai szemléletmóddá bővíti a tipológiát, és *simplex* voltának köszönhetően lehetővé teszi, hogy az evangéliumot lényegileg hordozó, önmagában történetértékű ószövetségi tanúság egységes narratívaként olvadjon össze az Újszövetséggel. Nem az Újszövetség leértékeléséről vagy jelentőségének megkérdőjelezéséről van itt szó, hanem az Ószövetség felértékeléséről. Az Újszövetség pedig –

1045 „Nam quod de aeterna dominatione hic habetur, non ad unum hominem, vel paucos, imo ne ad viginti quidem secula restringi potest: sed notatur successio, quae in Christo finem et solidum complementum habuit.” (saját fordítás); CO 31,664 (Zsolt 72,1)

1046 Németh: *A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál*, 124.

1047 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 72.

1048 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 12.

1049 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 74.

a kijelentés fokozatossága és önmagában támasztott igazságigénye miatt – továbbra is hermeneutikai kulcs Kálvin szemében az Ószövetséghez.¹⁰⁵⁰

3.2.7.6. A személyesség lehetőségei a tipológiai szemléletben

A tipológia Kálvin számára több, mint módszer, és több, mint nyelvi-irodalmi szemléletmód. Aki ezzel a megközelítéssel olvassa a Bibliát, az valójában olyan kiegyensúlyozott Krisztus-központúságot követ, mely a Szentírás kánoni egészében megjelenő többszólamúságot az egyetlen üdvtörténet szimfóniájaként hallgatja, sőt, nem túlzás kimondani, hogy Istentől kapott füllel fogadja be. Állításunkat korábbi felismeréseink támogatják: a tipológia Kálvinnál egy meghatározott bibliai-teológiai szempont, melyet a Szentlélek belső bizonyágtétele alapoz meg (Don H. Compier);¹⁰⁵¹ a Lélek láttatja meg a hívőkkel a Szentíráson belüli összefüggéseket, illetve Ő győzi meg őket azok valóságáról. A szöveg szándéka a bibliai igazságok felismerése és – ezzel egy időben – megélése, azaz az ígéretre való ráhagyatkozás. A beteljesedésekre összpontosító tipológiai szemlélet így köti össze a bibliai igazságot az olvasó hittapasztalatával.

Felismeréseink összhangban vannak a kálvini hermeneutika kutatóinak következtetéseivel. Szűcs Ferenc megfogalmazása szerint például „Kálvin írásmagyarázata [...] alapvetően szótériológiai szempontú, így mind a bibliai üdvtörténet, mind a személyes üdvösségtörténet ugyanarról szól.”¹⁰⁵² Hans W. Frei így foglalja össze – Fabiny Tibor tolmácsolásában – ugyanezt a felismerését: az ember „csak »lelki megértés« révén képes »végigolvasni a sort« addig a pontig, ahol annak maga is részévé válik.”¹⁰⁵³ Ezek szerint csak az értette meg a Szentírás összefüggéseit, vagyis az „olvasta végig a sort,” aki számára a bibliai ígéret személyessé vált.

Talán aki nem hittel közelít, nem kapott szemeket a Szentlélektől, az nem fedezheti fel ezt az üdvtörténeti ívet Isten ígében? Amennyiben a tipológiát beteljesedések sorozatának tekintjük, akkor kijelenthetjük: az olvasó előtt csak úgy tárulnak fel hiánytalanul a bibliai összefüggések, ha azok a személyes életében is beteljesednek. Csak akkor értheti meg teljességgel a Szentírás ígéreteit, ha – a szöveg szándékának megfelelően – a saját életében is felismeri azokat. Számos bibliai ígéret beteljesületlenül, illetve megoldatlanul a homályban marad számára, ha nem fogadja el, hogy azok közvetlenül őt szólítják meg. „Akinak

1050 Uo., 79.

1051 Compier: *The independent pupil*, 225.

1052 Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 113.

1053 Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 243–244.

van füle, hallja!” – hangzik Jézus figyelmeztetése (Mt 11,15) – Kálvin szerint közvetlenül a mindenkori választottakhoz;¹⁰⁵⁴ s ez az oka annak, hogy nem mindenki érti meg tanítását (*doctrina*).¹⁰⁵⁵

A Szentírás szövege valóban megszólítja az olvasót: ezt azonban nemcsak az új hermeneutikai irányzatok veszik észre, hanem ez a bibliai szöveg alapvető igénye és tartalmi sajátossága. Amennyiben a szöveg szándéka a személyes hit és bizalom, akkor valóban kimondhatjuk: nincs valódi megértés ezek nélkül. „Mert amit korábban megírtak, a mi tanításunkra írták meg, hogy az Írásokból türelmet és vigasztalást merítve reménykedjünk” (Róm 15,4). Kálvin ezt a szakaszt így érti:

„...nincs a Szentírásban semmi sem, ami ne a ti okulásotokra s életetek elrendezésére szolgálna. Nevezetes vers ez, mert midőn megértjük belőle, hogy Isten kijelentéseiben nincs semmi hiábavaló és meddő dolog, egyben arra is megtanít minket, hogy a Szentírás olvasása a kegyességre és az élet szentségére vezet bennünket. Mert gyalázatára válnék a Szentléleknek, ha azt gondolnánk, hogy ő olyan valamit tanított, aminek tudására egyáltalán nincs szükségünk; azután tudnunk kell, hogy mindaz, amit a Szentírás tanít, a kegyességben való előhaladásunkra irányul. [...] Ezért alaposan megcáfolja ez a vers azokat az őrjöngő lelkeket, akik azt hánytorgatják, hogy az Ótestamentum megszűnt, s egyáltalában nem tartozik a keresztyénekre. De milyen képpel idegenítik el a keresztyéneket azoktól, amiket Pál tanúbizonysága szerint Isten éppen az ő üdvösségükre rendelt?”¹⁰⁵⁶

A jelenkorra vonatkoztatás nem mutat túl a Szentírás keretein, ugyanis a szöveg értelmének megfelelően az aktualizálás nem „a szövegen kívül” van, hanem „a szövegben”; ezt az ekkleziológiai tanítás alapozza meg, mely Krisztus mindenkori egyházát szövetséges népnek tekinti, s biztosítja, hogy a tipológiai átvezetések nem csupán az egyes ószövetségi vagy az újszövetségi személyekre igazak, hanem mindenekelőtt közösségi szinten érvényesülnek. Az ígérek Krisztus egyházának, Isten népének adattak, s így az Úr mindenkori gyülekezete időn és téren felül felismerheti, hogy jelenkori élete része az üdvtörténetnek. Ez a bizonyosság ad számára intést, vigasztalást és bátorítást minden időben.¹⁰⁵⁷ A János 17,20 kapcsán Kálvin személyes bizonyosságot talál Jézus szavaiban, melyekkel „az evangélium összes tanítványára kiterjeszti” imádságát:

1054 CO 45,305 (Mt 11,15).

1055 CO 45,357 (Mt 13,9).

1056 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 353 (Róm 15,4).

1057 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 75.

„Ez ugyanaz, mintha Krisztus ünnepélyes szavakkal megesküdt volna, hogy kiterjed figyelme üdvösségünkre, és gondja lesz rá. Ezt apostolaival kezdte, hogy az ő üdvösségük, amelyben biztosak vagyunk, saját üdvösségünkről is biztosítson bennünket. [...] Isten Fiának szent szája nem hiába csatolt minket az apostolokhoz, hogy mindnyájunk üdvösségét mondhatni ugyanaz a kötelék kapcsolja egybe.”¹⁰⁵⁸

A reformátor örök érvényű bizonyosságot talál Krisztus imádságában a mindenkori keresztyének számára. Az *aedificatió*ról szóló részben bővebben is szólunk majd a Szentírás azon aspektusáról a kálvini hermeneutikában, mely a bibliai tanításnak természete szerint építő és nevelő funkciót tulajdonít a hívők közösségében.

A bibliai kontextus tipológiai szempontból történő feltárása körültekintő és alapos írásmagyarázói munkát igényel.¹⁰⁵⁹ Nagy felelősség, de éppen ez az elkötelezett vizsgálódás egyezik a Szentírás természetével és a kánoni kontextussal; ez a magyarázat törekszik a lényeglátásra. A *doctrina coelestis* fényében megértett tipológia ismeretében bátran kimondhatjuk: Kálvin azért kerül el az önkényes allegóriát, hogy azután a tipológiában visszaadja az olvasóknak az igazi lelki olvasatot.¹⁰⁶⁰

1058 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 194 (Jn 17,20).

1059 Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 78–80.

1060 Compier: *The Independent Pupil*, 227.

3.2.8. Az önmagát magyarázó Szentírás

Hogyan állt Kálvin az önmagát magyarázó Szentírás tételéhez? Bizonyára azért találunk többféle véleményt Kálvin kutatói között ebben a kérdésben, mert úgy tűnik, hogy az *Institutió*ban és a kommentárokban – Luther és Melanchthon műveivel ellentétben¹⁰⁶¹ – nem jelenik meg explicit módon ennek a tételnek a kimondása. Gánóczy megfogalmazásában

„Kálvin épp azért nem vette át a »maga-magát interpretáló« Szentírásról szóló, könnyen félreérthető tételt és tanítást, mert nem akarta túlságosan könnyűnek láttatni az interpretáció feladatát, és nem akart fejet hajtani egy bizonyos tudományellenesség vagy tudatlanság előtt.”¹⁰⁶²

Emellett nem is feltétlenül szeretett volna minden ellentmondásosnak tűnő bibliai helyet kibékíteni egymással.¹⁰⁶³ Szűcs Ferenc úgy értelmezi Gánóczy Sándor megállapításait ezen alapelvről, hogy Kálvin „nem hagyatkozik írásmagyarázatában kizárólag” erre az elvre.¹⁰⁶⁴

Karasszon István nem a tétel háttérbe szorulását, hanem továbbfejlesztését figyeli meg Kálvinnál:

„Kálvin elsőként gondolta végig: ha a Szentírás önmagát magyarázza, ill. önmagából magyarázandó, akkor a Bibliát kivontuk az egyház tekintélye alól, s a Szentírás tekintélyét önállósítottuk. [...] A döntés világos: a Szentírás tekintélyét és magyarázását Kálvin kiemeli az ekkleziológia háttéréből, s inkább a pneumatológia felé közelíti.”¹⁰⁶⁵

A legtöbb kutató mégis bizonytalanság nélkül állítja, hogy Kálvin számára a Szentírás önmagát magyarázza;¹⁰⁶⁶ kommentárjainak egyes helyein előszeretettel hív segítségül más bibliai szakaszokat is, és úgy tűnik, ezt azért teszi, mert meg van győződve arról, hogy Isten igéjének különböző *locus*ai – akár könyveken is átívelve – összhangban állnak egymással. Tőkés István például felfigyel a János 1,1 kommentárjára, melyben a reformátor a *Λόγος* szó helyes értelmét nem filozofálással, profán magyarázatokból vezeti le, hanem a Szentírásból.¹⁰⁶⁷ Ugyanígy a törvény valódi jelentését sem saját (emberi) vélekedésekből

1061 Fuhrmann: *Calvin the Expositor of Scripture*, 206.

1062 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 58.

1063 Uo., 9; Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 46–47, 49.

1064 Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 82.

1065 Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 29–30.

1066 Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 171; Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 98; Fabiny: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, 241–242; Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 89.

1067 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 89–90; Kálvin: *János evangéliuma magyarázata I.*, 19–21 (Jn 1,1).

kell venni, hanem Krisztus szavaiból.¹⁰⁶⁸ Kálvin ezzel nem a kortörténeti vizsgálódás vagy a humanista tudományosság eszközei ellen foglal állást, és nem zárja ki a Biblián kívüli retorikai, nyelvi és filozófiai ismereteket; mégis fontossági sorrendet állít fel abban, hogy milyen súllyal kell latba venni a különböző forrásokat a textusok megértésekor. A szöveg szándékának megértéséhez ugyanis nem a fent említett emberi eszközök adják a kulcsot, hanem a Szentlélek megvilágosító munkája, melynek köszönhetően az Írás lényegi összefüggései feltárulhatnak az olvasó előtt.

Amennyiben valóban Kálvinnak is tulajdoníthatjuk ezt az alapelvet, akkor azt csakis a hermeneutikai alapvetéseivel összhangban, azokkal összefüggésben érthetjük meg. Ha Kálvin az önmagát magyarázó Szentírás tételét a Szentlélek belső bizonyágtételének, az ember értelméhez lehajoló isteni alkalmazkodásnak, a Szentírás egyetlen és érthető jelentéséről való meggyőződésében, sőt, a szövetségi és tipológiai szemlélet fényében értette, akkor ez az aktuálisan vizsgált alapelv sem pusztán módszerességet jelent nála, hanem a Szentírás belső logikájáról való meggyőződést. Kálvin tudott a Szentírás könyveinek különböző bibliai teológiai hangsúlyairól, ezek mellett mégis egy egységes, összevethető gondolatvilágot feltételezett a szövegben az isteni szerző szándékának köszönhetően. A Szentírás önmagát magyarázza; ez azt feltételezi, hogy a homályosabban érthető szakaszok nem mondanak ellent a világosan érthető részeknek, sőt, az utóbbiak segítik az előbbieket megértését;¹⁰⁶⁹ emellett azt is jelenti, hogy a kontextuális (akár kánoni kontextusban) történető olvasás közelebb visz a valódi megértéshez; végül pedig – mélyebb szinten – azt is magával vonja, hogy a Szentírás helyes megértéséhez hozzátartozik az az ismeretelméleti előfeltevés, mely szerint Isten ígéje értelmezési kulcsot ad önmagához, és elegendő támpontot nyújt ahhoz, hogy szövegének lényegét megérthessük önmagából.¹⁰⁷⁰

3.2.8.1. A *doctrina* és az önmagát magyarázó Szentírás tételének összefüggése Kálvin írásmagyarázatában

Míg a felületes értelmezésre figyelmeztető kritikus megjegyzések jogosak, a *doctrina* fényében értelmezett Kálvini hermeneutika mégis úgy hagyja meg az önmagát magyarázó Szentírás tételét, hogy kizárja a tudománytalan hozzáállást, és a pneumatológiai hangsúlyoknak megfelelően a Szentlélek munkáját és tekintélyét helyezi előtérbe.

1068 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 90.

1069 Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 275.

1070 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 152–153; Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 98.

Ha Kálvin nem is említi szó szerint az alapelvet, ez nem jelenti azt, hogy írásmagyarázatai ne árulkodnának oldalról oldalra arról a meggyőződéséről, hogy az Írás hasonló kérdéseket fejtegető helyei megvilágítják egymást. Kálvin számtalanszor utal kommentárjaiban explicit módon más bibliai helyekre, s még többször találkozunk olyan érveléssel, mely közben kimondatlanul is a szeme előtt tartja a tágabb kontextus gondolatvilágát (a 2Korinthus aránylag rövid kommentárjában például – amint azt jelen írás szerzője is megfigyelte – legalább harminc alkalommal jelöli meg azt a helyet, mely az adott szakasz helyes értelmének megtalálásában segíti őt). Ha nemcsak az idézetekre, hanem az idézés módjára is figyelünk, akkor észrevehetjük, hogy az Írás gondolatai nem pusztán illusztrációként vagy önkényes asszociációként szolgálnak számára, hanem tudatos, átgondolt, értelmező magyarázatként. Kálvin ezen a ponton tulajdonít kitüntetett szerepet a mennyei tanításnak: a bibliai helyek értelmes, a tanításban következetes és egyező idézése meggyőzően adja vissza a bibliai helyek pontos, kontextussal gazdagított értelmét. Az a szemlélet, mely a Szentírás magyarázatát önmagában találja meg, ilyen szempontból teljes összhangban van a Szentlélek megvilágosítását és az isteni szándékot kereső igyekezettel; az Írás világosságáról és érthetőségéről szóló meggyőződéssel;¹⁰⁷¹ a kánon könyveinek csodálatos összhangjával és ellentmondásmentességével;¹⁰⁷² de a lényeglátásnak köszönhetően a tipológiai szemlélettel is,¹⁰⁷³ mely a kijelentés tartalmi dinamikáját tárja fel a különböző szövegrészek között. Kálvin azért van meggyőződve a *scriptura sacra sui ipsius interpreteteléről*, mert hitbeli azonosságot talál a szentírási helyek között.

A fentiek alapján arra következtethetünk, hogy Kálvin valószínűleg azért hanyagolja el az önmagát magyarázó Írás tételének explicit megnevezését, mert azt magától értetődőnek tartva inkább a Szentlélek által feltárt tartalmi összefüggésekre figyel, és a vizsgált szakaszokat a tanítás egészének kontextusában szemléli. A keresztséggel kapcsolatban például úgy vitázik ellenfeleivel a keresztelezés feltételéről, hogy az érvelése alapjául szolgáló két lókuszt (ApCsel 2,37 és 8,37) szerinte „össze kell kapcsolni”, illetve „egymás mellé kell társítani”¹⁰⁷⁴ (*connectere et conferre*), s így az egyes szövegek jelentése külön-külön is érthetővé válik.

A tanítványok kiküldésének történetével kapcsolatban (Mt 10,7) Kálvin a nép megszabásáról szóló, ószövetségi narratívával veti össze Jézus szavait: amint Izráel helyreállítá-

1071 Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 274.

1072 *Inst.* 1.8.1; Vladár: *Az exegéta Kálvin*, 83.

1073 Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 12.

1074 *Inst.* 4.16.23.

sakor, úgy a tanítványok igehirdetésében is Isten avatkozik közbe, uralma bővelkedést hoz a választottak számára, valamint a küldetésük jutalmául megígért boldogság nem földi, mulandó örökség, hanem örökkévaló és mennyei.¹⁰⁷⁵ Mindezek arról tanúskodnak, hogy Kálvin a Biblia plenáris értelmével (és fő motívumaival) való összevetésben találja meg ennek a szakasznak is a teljesebb jelentését.

Látható tehát, hogy Kálvin szigorúan meghatározott keretek között alkalmazza az önmagát magyarázó Szentírás elvét; sőt, az erőltetett harmonizálást kifejezetten szükségtelennek tartja. Hodossy-Takács Előd például felhívja a figyelmet arra,¹⁰⁷⁶ hogy az 1Mózes 1,1 magyarázatakor a reformátor elhatárolódik attól a hagyományos egyházi magyarázattól, mely szerint az *elohím* istennév többszáma a Szentháromság személyeire utalna. Elsőre úgy tűnik, mintha szövegkritikai alapon döntene így, és a kontextus figyelmes vizsgálatának köszönhetően kizárná (allegorizálásnak, illetve belemagyarázásnak tartaná) az Ószövetségben a Szentháromság nyomait. Pedig nem erről van szó. Kálvin valóban alapos vizsgálat alá veszi az adott kijelentés kontextusát, és tudományos eszköztárának lehetőségeihez mérten kritikai szempontokra is figyelmet fordít. Ugyanakkor éppen az igaz tanításra hivatkozva zárja ki az *elohím* név és a Szentháromság kapcsolatát: szerinte ez az értelmezés a következő versben trinitástani tévedéshez vezetne, ahol az „Isten Lelke” („*Elohim* Lelke”) kifejezés szerepel. Ha Isten Lelkét – a három *personae* megkülönböztetése nélkül – egyszerre mindhárom személy Lelkének tartanánk, akkor Sabellius monarchista tévedésébe keverednénk, aki az Atyát, a Fiút és a Szentlelket nem tartotta valóságos személyeknek, csak egyetlen Isten három megnyilatkozási formájának.¹⁰⁷⁷ A 26. vers („Teremtsünk embert...”) magyarázatakor ugyanakkor világossá válik, hogy Kálvin a bibliai helyek összevetése mellett a keresztyén tanításhoz is ragaszkodik: itt újra megerősíti a hagyományos keresztyén értelmezést, és ezen a helyen már valóban az egy Isten több személyének megnyilatkozását leli meg.¹⁰⁷⁸

A Zsoltárok 62,12 magyarázatakor Kálvin elmondja, hogy „minden szót, amit Isten mondott, fenntartás nélkül jóvá kell hagyni.”¹⁰⁷⁹ Ugyanitt elítéli azt a gyakorlatot is, mely kizárólag a két-három bibliai hellyel alátámasztható tanításokat fogadja el, és nem elégszik

1075 „nempe ut scirent Iudaei, primum se divinitus restitui, non humanum beneficio; deinde felicem sub Deo rege eorum fore statum; tertio, non terrenam ac caducam felicitatem illis promitti, sed coelestem et nunquam finiendam.” (saját fordítás); CO 45,275 (Mt 10,7).

1076 Hodossy-Takács: *Az izraeli előtörténet*, 18.

1077 CO 23,15 (1Móz 1,1).

1078 CO 23,25 (1Móz 1,26).

1079 „simulac verbum protulit Deus, mox absque controversia acquiescendum esse” (saját fordítás); CO 31,591 (Zsolt 62,12).

meg azokkal az – egyébként határozott – kijelentésekkel, melyeket Isten csupán egyszer mondott a Szentírásban.

Mindezek mellett igaz marad, hogy Kálvin a Biblia könyveit teljes összhangban látja egymással, sőt, némelyikről úgy gondolja (például a Római levélről, János evangéliumáról,¹⁰⁸⁰ de még a Zsoltárok könyvéről is¹⁰⁸¹), hogy azok a mennyei tanítást nyitják ki az olvasók előtt, s így az egész Szentírás megértéséhez kulcsot adnak.

Ha meg is kíséreltünk magyarázatot adni arra, hogy miért kerüli Kálvin az önmagát magyarázó Írás tételének kimondását, néhány helyen mégis úgy tűnik, hogy konkrétan megjelöli ezt az alapelvet is. A 2Péter 1,20 magyarázatakor – a Szentírás olvasásával kapcsolatban – például így fogalmaz: „...a Lélek, aki a próféták által szólt, egyedüli magyarázója önmagának.”¹⁰⁸² Ezzel az idézettel kapcsolatban az okozza a nehézséget, hogy Kálvin itt mások szájába adja a szavakat, ráadásul egy általa másodlagosnak tartott értelmezéssel kapcsolatban. Az viszont igaz, hogy az értelmezésen belül ezt az állítást tartalmában nem vitatja, sőt, e mondatban az *Institutio* 1.9. fejezetének gondolatai köszönnek vissza a Szentlélek és a Szentírás viszonyáról. Emellett más helyeken is találkozunk hasonló megfogalmazással: az úrvacsora magyarázatával kapcsolatban (az Evangéliumi Harmóniában) úgy látja, hogy Jézus szavainak maga Jézus a „leghivatottabb magyarázója.”¹⁰⁸³ Máshol Pál apostolról jelenti ki, hogy kijelentései egymást magyarázzák.¹⁰⁸⁴

Amennyiben az Ó- és Újszövetség lényegi egységben van egymással, akkor egymást magyarázzák is. Kálvin nemcsak ezt az egységet hangsúlyozza, hanem az egész Szentírást a Szentlélek művének, közvetlen kijelentésének tulajdonítva még azt is kijelenti, hogy „Krisztus Lelke mindenütt hasonló önmagához,” azaz a Szentlélek önmagát (a saját kijelentését) magyarázza:

„S jóllehet Pál itt az Ótestamentumról beszél, mindamellett ugyanígy kell gondolkoznunk az apostoli iratokról is. Mert ha Krisztus Lelke mindenütt hasonló önmagához, akkor kétségtelen, hogy tanítását most az apostolok útján éppúgy övéinek épüléséhez szabta, mint hajdan a próféták útján.”¹⁰⁸⁵

1080 Kálvin: *János evangéliuma magyarázata* I., 17.

1081 CO 31,17 (*Commentarii in librum Psalmorum pars prior: Ps. I ad XC, Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*); Compier: *The independent pupil*, 222.

1082 „Confirmationem huius dicti sequi putant: quia Spiritus, qui per prophetas loquutus est, sit idem unicus sui interpret”; CO 55, 457 (2Pt 1,20); Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 324.

1083 Kálvin: *Evangéliumi Harmónia* IV., 79 (Mk 14,24).

1084 „...de quo si ambigitur, sit ipse Paulus dicti sui interpret”; CO 9,245 (*Ultima admonitio ad Ioachim Westphalum*); „Paulus autem [...] est sui interpret...”; CO 49,509 (1Kor 13,2).

1085 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 353 (Róm 15,4).

3.2.9. A hit szabálya

3.2.9.1. A hit szabálya a teológiatörténetben

A *regula fidei* kettős (egymással összefüggő) jelentéssel bíró alapelv a keresztyén teológiatörténetben; már az egyházatyák számára is olyan fogalom, mely egyrészt a Szentírás egységességének megalapozására, illetve a nehezebb szövegek világosabbal történő magyarázatára szolgál; másrészt pedig a keresztyén hitvallás, az apostoli hagyomány mércéjét jelenti.¹⁰⁸⁶

Amikor Irenaeus az írásmagyarázat legfontosabb szempontjait tárgyalja az *Adversus Haereses* című művében, a krisztologikus interpretáció és az Írás egységessége mellett a hit szabályát nevezi meg a megértés harmadik feltételének.¹⁰⁸⁷ Amellett, hogy számára ez az elv tárja fel az ó- és újszövetségi helyek közötti tipologikus (esetleg allegorikus) összefüggéseket, egyúttal a keresztyén hit rövid összefoglalását is jelenti (például a keresztelés előtt elmondott formulát), mely az egyház nyilvános és ellenőrizhető apostoli hagyományában gyökerezik.¹⁰⁸⁸ Hippolytus¹⁰⁸⁹ és Athanasius¹⁰⁹⁰ hasonlóan érti a *regula fidei* jelentőségét, de Athanasius számára az Irenaeusnál még különálló Krisztus-központúságot is magában foglalja. Tertullianus szintén a rövid hitvallást, valamint az evangélium összefoglalását érti a kifejezés alatt:¹⁰⁹¹ a keresztyének ezzel különböztethetik meg vallásukat a többistenhittől,¹⁰⁹² de a Szentháromság tanításával kapcsolatban még maga a Biblia is a hitet szabályozó mércéül (*ratio*) szolgál annak, aki az Atya és a Fiú személyének egységéről és különbözőségéről gondolkodik.¹⁰⁹³

Ágoston munkásságában kulcsfontosságú helyet foglal el a *De doctrina christiana* című könyv (A keresztyén tanításról). Ebben a több részletben íródott művében világosan, rendszerezve és nagy körültekintéssel foglalja össze a Biblia magyarázatának módszereit, alapelveit (igaz, életének későbbi éveiben még változott írásmagyarázói szemlélete, hermeneu-

1086 Klein–Blomberg–Hubbard: *Introduction to Biblical Interpretation*, 218.

1087 Ezen a helyen: δύνανται τῆς παραδόσεως; PG 7,552 (*Adversus Haereses* 1.10.1–2); Thiselton: *Hermeneutics*, 98–99; A „hit szabálya” kifejezést Az apostoli ige hirdetés kifejtése című, örmény fordításban fennmaradt művében olvassuk, mely valószínűleg a κανὼν τῆς πίστεως megfelelője; Irenaeus: *Proof of the Apostolic Preaching*, 49; Kelly: *Early Christian Creeds*, 76, 80; Emellett a κανὼν τῆς ἀληθείας kifejezést is használja; PG 7,545 (*Adversus Haereses* 1.9.4).

1088 Zahn: *Regula Fidei*, 446; Kelly: *Early Christian Creeds*, 77.

1089 Thiselton: *Hermeneutics*, 100.

1090 Uo.

1091 Zahn: *Regula Fidei*, 446; Tertullianus: *De Praescriptione haereticorum*, 28.

1092 Tertullianus: *Adversus Praxean*, 3.

1093 Uo., 27.

tikája),¹⁰⁹⁴ és ezzel összefüggésben kitüntetett figyelemmel foglalkozik a hit szabályával is. A kifejezés ezen a helyen – R. M. Grant interpretációjában – az egyházi hagyományt jelenti; Klein, Blomberg és Hubbard hasonló véleménye szerint pedig az Írás központi tanításainak apostoli értelmezésére utal.¹⁰⁹⁵ Abban a tekintetben ugyanakkor megoszlik a kutatók véleménye, hogy Ágoston számára mi a hitszabály szerepe az értelmezésben: Grant úgy vélekedik, hogy ez az elv a vizsgálódás utolsó lépése, mely az ellenőrző, visszaigazoló funkciót tölti be; ennek megfelelően az egyházatya csak azután alkalmazza, miután már megkülönböztette a szövegben a literális és a figuratív interpretáció segítségével megérthető részeket.¹⁰⁹⁶ Ezzel szemben Wayne Johnson úgy vélekedik, hogy a *regula fidei* minden más lépést megelőz: ez a legelső elv, mely meghatározza, hogy szó szerinti vagy elvonatkoztatott értelmezést kell-e követni, de még az exegetikai és kontextuális vizsgálódást is csak utána kell elvégezni.¹⁰⁹⁷ A *De doctrina christiana* gondolatmenetét és a vizsgált fejezet kontextusát áttekintve megállapítható, hogy a hitszabály nem előzi meg feltétlenül az exegézist, a konkrét szavak elemzését, de a kontextus vizsgálatát valószínűleg igen.¹⁰⁹⁸ Amellett, hogy a literális és történeti jelentés csak később válik központi jelentőségűvé az egyházatya számára, már ebben a művében is ezt az értelmet tartja a „valódi jelentésnek.”¹⁰⁹⁹ A hitszabály – mint értelmezési alapelv – akkor kerül vizsgálódásának előterébe, amikor a bibliai szöveg homályos vagy nehezen érthető.¹¹⁰⁰

A következő századokban – az egyházi tanítói hivatal megerősödésének is köszönhetően – a hitszabály fogalma inkább az intézményes egyház által meghatározott igazságkritérium jelentéséhez közeledett;¹¹⁰¹ igaz, Adolf von Harnack szerint ez a változás már a második században bekövetkezett, amikor a keresztyénség a hellenista kultúrával találkozott, s ezzel a jézusi tanítás és a hitszabály „doktrinális rendszerré”, illetve „filozofikus építménnyé” merevedett.¹¹⁰² Bármelyik forráskönyvnek is adunk hitelt, Aquinói Tamás idejére a fogalom definíciója (és megalapozása) már kétségtávol közelebb áll az ekkleziológiai szemponthoz, mint a korábbi századokban: a hit szabálya nála az egyetemes egyházon keresztül

1094 Pollmann: *Hermeneutical presuppositions*, 426.

1095 Klein-Blomberg-Hubbard: *Biblical Interpretation*, 87.

1096 Thiselton: *Hermeneutics*, 115.

1097 Johnson: *The "analogy of faith" and exegetical methodology*, 71.

1098 PL 34,65 (*Doct. Chr.* 3.2.2); Ágoston: *A keresztyén tanításról*, 154; PL 34,67 (*Doct. Chr.* 3.2.5); Uo., 156.

1099 Klein-Blomberg-Hubbard: *Biblical Interpretation*, 87.

1100 Uo.

1101 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 262.

1102 Harnack: *History of Dogma*, 7–10.

közölt isteni igazság. Azért marad ez az elv minden időben vonatkoztatási pont, mert az egyház ígéretben kapta meg Istentől, hogy a számára kijelentett igazság nem téved.¹¹⁰³ Ezzel együtt Aquinói gondolkodásában már nem csak a hit szabálya alapján szerezhető ismeret Istenről: mellette megjelenik az *analogia entis* is, azaz Isten ismerete a létező (teremtett) dolgok analógiájából is levezethető (igaz, nem az *analogia fidei* ellentétpárjaként, tudomásunk szerint ugyanis Aquinói a *regula* szót használta, nem pedig a Róma 12,6 kifejezését).¹¹⁰⁴ A késő skolasztika bonyolult hitrendszereit, az egyházi felsőbbség hermeneutikai kontrollját és az ismeretelméleti spekulációkat látva az előreformátorok és a reformáció korának teológusai égető szükségként tekintettek a Szentírás értelmezéséről alkotott szemlélet megújítására.

Luther Mózes ötödik könyvéhez írt kommentárjában a hit szabályát közvetlenül összekapcsolja az önmagát magyarázó Szentírás elvével: „Ez a Szentírás sajátossága, hogy az összetartozó szakaszokkal és helyekkel önmagát magyarázza, és egyedül csak a hit szabálya szerint érthető meg.”¹¹⁰⁵ Ezen a helyen a *Regel* szót olvassuk, Grant R. Osborne mégis úgy gondolja, hogy Luther szembefordul a római katolikus *regula fidei* gondolatával, és inkább a Róma 12,6-ban olvasható *analogia fidei* fogalmát részesíti előnyben, melynek megfelelően a Szentírást tartja az egyetlen és végső tekintélynek.¹¹⁰⁶ Ha a terminológia tekintetében Luther nem is ennyire következetes (bár a régiek – különösen a görög egyházatyák – felfogásában még hasonló jelentéssel bírhatott a *regula fidei* és az *analogia fidei* kifejezés¹¹⁰⁷), a jelentés szintjén szem előtt kell tartanunk szemléletének hangsúlyait: a keresztyén tanítást és tantételeket a Szentíráshoz kell mérni. David Starling megerősíti Osborne álláspontját: Luther az egyházi felsőbbség tekintélyével szemben a Szentírás legfelsőbb tekintélyét hirdeti,¹¹⁰⁸ s ezért bár felvetődhet annak veszélye, hogy körkörös érvelésben találja magát,¹¹⁰⁹ Ittész Gábor figyelmeztetése mégis mértékadó ebben a kérdésben: az *analogia fidei* (és az önmagát magyarázó Írás) Luthernél sem csupán a bibliai helyek

1103 Aquinas: *Summa Theologiae*, IIa-IIae, Q. 2, art. 6, resp. 3; Fairweather: *Nature and Grace*, 251; Hodge: *Systematic Theology*, 116.

1104 Fairweather: *Nature and Grace*, 28.

1105 Fuller: *Biblical Theology and the Analogy of Faith*, 65; Luther: *Auslegung des fünften Buchs Moses, Deuteronomium genannt*, 2042 (saját fordítás).

1106 Osborne: *A hermeneutika spirálisa*, 21.

1107 Farrar: *History of Interpretation*, 333; talán Órigenész használta először hermeneutikai szempontként az *analogia fidei* fogalmát; Marcellino: *When the Church Was Young*, 97; Jusztin (illetve Pszeudo-Jusztin) ugyanakkor a κατὰ ἀναλογίαν πιστώσεται kifejezés alatt már egyszerre érti a bibliai szövegek összehasonlítását és a hit rövid összefoglalását is; PG 6,1359–1360 (*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*).

1108 Starling: *The Analogy of Faith*, 8.

1109 Uo., 7.

összevetését jelenti, hanem az olvasó személyes megszólítottóságát, részvételét, illetve Krisztussal való kapcsolatát is.¹¹¹⁰ Ahogy arra Fabiny Tibor is rámutat: Luther hermeneutikájában ez az elv a tipológiai gondolkodás alapja,¹¹¹¹ mely mélyebb tartalmi-teológiai tudatosságot és rendszerességet feltételez.

3.2.9.2. A hitszabály kálvini felfogása

Kálvin az *Institutio* előszavában így határozza meg a hit szabálya szerinti magyarázat feladatát:

„Amikor Pál a hit szabályával [*fidei analogiam*] egyezőnek nevezte az összes próféciát, igen biztos zsinórmértéket állított fel, amellyel a Szentírás értelmezését mérlegelni lehet. Amennyiben tehát dolgainkra nézve a hitnek ezt a szabályát [*fidei regulam*] alkalmazzuk, nyert ügyünk van.”¹¹¹²

A reformátor e helyen láthatóan nem tesz különbséget az *analogia fidei* és a *regula fidei* fogalmai között, hanem egymás szinonimájaként használja a két kifejezést (s őt követve hermeneutikájának kutatói is így tesznek¹¹¹³) – Peter Opitz szerint azért, hogy így kapcsolódjon az igaznak megismert egyházi tanításhoz, és így határolódjon el a tévtanoktól.¹¹¹⁴ Valóban hangsúlyos Kálvinnál ez a szempont: „Az interpretáció szabadságának ott van a határa, ahol a hit tanításáról van szó, amiben a hívőknek a lehető legteljesebb és legszélesebb körben meg kell egyezniük” – foglalja össze Gánóczy és Scheld a hitszabály jelentőségét a Rómaiakhoz írt levél *Argumentuma* alapján.¹¹¹⁵ Kálvin tehát különös gonddal veszi figyelembe az egyházi magyarázatot, számára mégsem ez az értelmezés végső normája, hanem Isten ígéje:¹¹¹⁶ „...meglenne a zsinatoknak is az őket megillető tekintélyük; de közben a Szentírásé lenne a legfőbb hely, nehogy olyasmi történjen, ami nincs szabálya alá rendelve.”¹¹¹⁷

Könnyebben megérthetjük a hit szabálya szerinti magyarázat kálvini elképzelését, ha megnézzük, milyen bibliai és teológiai kérdésekben alapozza meg ezzel az elvvel érvelését. Amikor a keresztség és körülmetélés kapcsolatát vizsgálja, számára ez a szabály indokolja a tipológiai értelmezést: „Erre az átvezetésre és egybevetésre az apostol szabálya

1110 Ittész: *Christum treyben*, 49.

1111 Fabiny: *A keresztség hermeneutika kérdései és története*, 58.

1112 CO 2, 12–13 (*Prefatio ad regem Galliae*); Kálvin: *Institutio* (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek), 17.

1113 Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, 262.

1114 Uo., 262.

1115 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 116.

1116 Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, 262.

1117 *Inst.* 4.9.8.

int bennünket, amely arra buzdít, hogy a Szentírás magyarázását mindig a hit mértékéhez igazítsuk.”¹¹¹⁸ Máshol az úrvacsora szereztetési ígérével kapcsolatban említi a *regula fidei* fogalmát, és megállapítja, hogy az elvonatkoztatott értelem figyelmen kívül hagyása nem egyezik a hit mércéjével¹¹¹⁹ – mely ebben az esetben a bibliai beszéd módok, illetve a tágabb kontextus figyelmes vizsgálatát feltételezi.

Úgy tűnik, hogy a hit szabályáról alkotott elképzelésében Kálvin a lutheri szemléletet követi, az ő esetében ugyanakkor az Írás a kálvini hermeneutika hangsúlyainak megfelelően magyarázza önmagát. David Starling alátámasztja sejtésünket, és szerinte az *analogia fidei* valóban azonos a *scriptura sacra sui ipsius interpret* elvének hű alkalmazásával, amennyiben az megfelel a Szentírás szabályának,¹¹²⁰ azaz a Biblia üzenetének természetével megegyező olvasatot követi.¹¹²¹ Ez a megközelítés egyet jelent a szövegösszefüggések helyes feltárással, a tipológiával kapcsolatban is megállapított lényeglátással, illetve a „hit tartalmi azonosságának”¹¹²² keresésével. Kálvin hozzáállása ezért a negatív értelemben vett dogmatikus magatartástól is merőben különbözik (Tőkés és Karasszon).¹¹²³

A hitszabály kálvini fogalmának megértésében segít Fuhrmann felismerése is: Kálvin „a Szentírást a hit példája és hozzáállása szerint értelmezi, mely mindig az ígéretekre néz. A hit ezen a ponton személyessé válik.”¹¹²⁴ A hitismeret tehát nem önmagában áll, hanem személyesen megszólítja és Istenhez köti a hívőt. Ezért Kálvin számára a hitszabály egyúttal feladat is: hűséges ragaszkodás Istenhez mint Teremtőhöz és Krisztushoz mint Megváltóhoz.¹¹²⁵ Ilyen hozzáállás mellett az ember kizárólag azt keresi Isten dolgaival kapcsolatban, amiről a kijelentés is beszél – nem többet, és nem kevesebbet. Mind az Írást, mind a tulajdon életét az „alázat és józanság szabályával” tekinti.¹¹²⁶

3.2.9.3. A *doctrina* által meghatározott hitszabály érvényesülése Kálvin magyarázataiban

A hitszabály érvényesítésével – amint azt Szűcs Ferenc mondja¹¹²⁷ – a hitvallás, illetve a dogma szabályozó és normatív szerepet kap Kálvin írásmagyarázatában. Bár a kutatások is

1118 *Inst.* 4.16.4.

1119 CO 9,74 (*Ultima admonitio ad Ioachim Westphalum*).

1120 Starling: *The Analogy of Faith*, 3.

1121 Uo., 8.

1122 Szűcs: Kálvin hermeneutikája, 102; Szűcs: *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája*, 12.

1123 Tőkés: *A bibliai hermeneutika története*, 119; Karasszon: *Keresztyén hit és hermeneutika*, 28.

1124 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 116 (saját fordítás).

1125 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 263.

1126 Uo., 263; *Inst.* 3.21.3.

1127 Szűcs: Kálvin hermeneutikája, 99.

felismerik a hitszabály fontosságát a reformátornál, sokszor mégis figyelmen kívül hagyják a *regula fidei* definíciója után következő kifejtést:

„Egyezik-e ugyanis jobban és pontosabban a hittel más, mint ha beismerjük; hogy minden erény híján meztelenek vagyunk, és Istennek kell felöltöztetnie bennünket; hogy hiányzik belőlünk teljesen a jó, és neki magának kell megtöltenie ezzel bennünket; hogy a bűn rabságában sínylődünk, és neki kell kiszabadítania minket; hogy vakok vagyunk, és neki kell visszaadnia látásunkat; hogy léptünk bizonytalan, és neki kell támaszul lennie; hogy gyengék vagyunk, és neki kell felöveznie derekunkat; hogy minden kérdéstől el kell szakadnunk, hogy az ő dicsősége tündököljön, és mi vele dicsekedjünk?”¹¹²⁸

Nem sokkal később pedig így folytatja:

„Továbbá mi egyezik leginkább a hittel, ha nem az, hogy bizonyosságnak vesszük azt, amit Isten megígért, hogy ő irgalmas Atyánk lesz, ha Krisztust testvérünknek és engesztelőnknek ismerjük meg; hogy minden örömet és gazdagságot Istentől remélünk, kinek irántunk való kibeszélhetetlen szeretete oly hatalmas, hogy Fiának sem kedvezett, amikor őt érettünk adta, és hogy megnyugvással lehetünk az üdvösség és örök élet felől, ha Krisztusra tekintünk, akit az Atya adott, elrejtve benne drága kincsünket?”¹¹²⁹

Tehát azután, hogy meghatározta a hit szabályát, Kálvin annak a hitnek a tartalmát (a keresztyén tanítást) is röviden összefoglalja, melynek a Szentírás megértésekor és magyarázatokor mércéül kell szolgálnia. Doumergue a gótikus építmény kettős tartóoszlopához hasonlítja Kálvin gondolkodásmódját,¹¹³⁰ s ez a két oldal a hit tartalmának meghatározásakor is érvényesül: a fenti idézetek sorrendjének megfelelően először az ember megváltásra szorultságáról beszél, majd pedig Isten megmentő cselekedetéről Krisztusban.¹¹³¹ Bár H. W. Rossouw szerint Kálvin nem definiálja pontosan a hitszabály jelentését,¹¹³² a reformátor – megfigyeléseink alapján – itt mégis leírja annak lényegét azzal, hogy egyértelműen a szótériológiai tanítást teszi meg az Írás megértésének kiindulópontjává és feltételévé.¹¹³³ Ismét azt látjuk, hogy Kálvint nem egy szabadon értelmezett, pusztán érzelmi megala-

1128 Kálvin: *Institutio* (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek), 18.

1129 Uo., 18.

1130 Doumergue: *Kálvin jelleme*, 53.

1131 Kálvin: *Institutio* (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek), 17–18.

1132 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 179.

1133 Hasonlóan tekint Kálvin szentírásszemléletére John Webster is; Webster: *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, 75–76.

pozottságú „hit” vezeti el a Szentírás igaz értelméhez, hanem az általa mennyei tanításnak nevezett bölcsesség. Peter Opitz helyesen ismeri fel, hogy a reformátor a *doctrina* keresésével kívánja megragadni a mennyei bölcsesség foglatát, az istenismeretet és az önismeretet; ebből adódóan pedig az *Institutio* kettős ismerete meghatározó hermeneutikai szemponttá válik számára.¹¹³⁴

Kálvin már az Ószövetség különböző műfajú könyveiben is egységes üzenetet talál, s azok egészét Isten ígéjének és a hit szabályának nevezi, melyek hermeneutikai vonatkoztatási pontot alkotnak a magyarázók számára:

„Tehát Isten ígéjének teljes anyagát a törvényből, a próféciákból, a zsoltárokból és a történetekből állították össze a régi nép számára, és a papoknak és a tanítóknak ehhez a szabályhoz kellett szabniuk tanításukat egészen Krisztus eljövételéig, és ettől sem jobbra, sem balra nem térhettek el, mert tisztük teljes egészében arra irányult, hogy Isten szájából adjanak választ a népnek.”¹¹³⁵

A Róma 12,6 kálvini kommentárja alapján megállapíthatjuk, hogy a prófétálás tiszte a reformátor számára egyértelműen az írásmagyarázói és igehirdetői munkához kötődik, emellett a megfelelő hermeneutikai hozzáállást is kijelöli: „a prófétálás szinte nem is egyéb, mint a Szentírás helyes megértése és különleges képesség annak magyarázására.”¹¹³⁶ A prófétálás feltétele, a hit szabálya pedig láthatóan az igaz *doctrina*, a hit alapigazságai szerinti értelmezést jelenti. Akik szolgálnak, „prófétálásukat szabják a hit zsinórmértékéhez, s ettől a vonaltól el ne tévelyedjenek. A hit szóval a vallás legfőbb alapigazságait jelöli; ha valamelyik tanításról kiderül, hogy ezekkel nem egyező, arra ily módon már rá is bizonyult a hamisság.”¹¹³⁷

1134 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 264.

1135 *Inst.* 4.8.6.

1136 Kálvin: *A római levél magyarázata*, 311 (Róm 12,6).

1137 *Uo.*, 312 (Róm 12,7).

3.2.9.4. A hit szabálya: mozgás a hit forrása és tartalma között

Kálvin a Szentírás egészét szem előtt tartva sokszor következtet egy bibliai szakasz alapján egy általános teológiai igazságra,¹¹³⁸ és már ennek a tanításnak a birtokában¹¹³⁹ tér vissza az egyes bibliai helyekhez.¹¹⁴⁰ Így lehetséges, hogy egy-egy apostoli levél köszöntési formulája alapján krisztológiai, szótériológiai és trinitástani fejtegetésekbe kezd (például 1Tim 1,1;¹¹⁴¹ Tit 1,3¹¹⁴²); vagy más helyeken, ahol az Írás csak röviden fejez ki egy igazságot, továbbvezeti és bővebben is kifejti a hitvallásnak megfelelő tanítást (például a már említett 2Kor 5,18-ban¹¹⁴³; továbbá: 2Kor 8,9;¹¹⁴⁴ 2Kor 8,16¹¹⁴⁵).

Erről a kálvini sajátosságról egyes kutatók negatívan nyilatkoznak, és a dogmatikusságot hátráltató tényezőnek, terhes hagyománynak tartják.¹¹⁴⁶ A kritikát ugyanakkor megválaszolhatja az a felismerés, hogy Kálvin számára az értelmezés egy dinamikus, állandó mozgásban tartott folyamat, melyben a dogmatikai előfeltevéseket szüntelenül felülbírálja a Szentlélek által megvilágított bibliai tanítás (*doctrina*): a reformátor figyelembe veszi a Szentírás egész kontextusát, a Szentírás *scopus*át, az ígéret és beteljesedés logikáját, de mindezekelőtt (s az előbbieket összefoglalva) a hit szabályát, azaz – Szűcs Ferenc fent említett szavaival szólva – felfigyel a hit tartalmi (és lényegi) azonosságára a bibliai helyek között. A hitszabály így elválaszthatatlan a tipológiai szemlélettől és az önmagát magyarázó Szentírás alapelvétől. Victor E. D'Assonville így fogalmazza meg a bibliai összefüggések, valamint a *doctrina* szerinti olvasást:

„...azzal, hogy a Szentírást egészként kezeljük (*una et tota Scriptura*), és egyetlen *doctrináról* beszélünk, mely Krisztustól ered [...], elkerülhetjük az olyan exegézist, mely a Szentírás állításait és részleteit eklektikus módon használja fel, mint valami féle *dicta probantiát*, mely nem veszi figyelembe a bibliai-történeti kontextust.”¹¹⁴⁷

Kálvin hermeneutikájának dinamikusságát Gánóczy Sándor és Stefan Scheld a „tanítói irányzat” (*Lehrhafte Ausrichtung*) kifejezésben ragadja meg. A reformátor meggyőződése

1138 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 83.

1139 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 71, 81.

1140 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 95; Ahn: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 276; Starling: *The Analogy of Faith*, 7–8.

1141 Kálvin: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, 19 (1Tim 1,1).

1142 Uo., 214 (Tit 1,3).

1143 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 94 (2Kor 5,16).

1144 Uo., 135 (2Kor 8,9).

1145 Uo., 137 (2Kor 8,16).

1146 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 12; Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 96; Fuhrmann: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 200.

1147 D'Assonville: *Exegesis and doctrina*, 380 (saját fordítás).

szerint „a Szentírás a maga egészében és részleteiben tanító jellegű”, és ebből fakadóan kétirányú folyamatot követ írásmagyarázatában, mely a „Biblia ismeretétől a hithez, a hitismerettől ismét a Bibliához”¹¹⁴⁸ vezet. Gánóczy meglátásában pozitívan is értékelhető ez a folyamat, amennyiben „a hittan mindig újra egy jobb és mélyebb megértésből” merít, valamint figyelembe veszi „a bibliai bizonyosságok sokféleségét.”¹¹⁴⁹ Az exegézis és a rendszeres teológia között tehát különleges korrelációt fedezhetők fel: a hitvallás, a hittan, illetve a dogmatika határozott kereteket, világos határokat jelöl ki az írásmagyarázatban az Írás mércéjének megfelelően. „A dogmatika részletesebb, bővebb »compendium,« az írott Ige átgondolt, átvitatott, rendszeresített formája,” emellett vezérfonál az Írás olvasásához és segítség az exegézishez.¹¹⁵⁰ Peter Opitz¹¹⁵¹ és Szűcs Ferenc hasonló gondolatot követve egy értelmezési ívet, illetve kört fedez fel Kálvinnál: „a Szentírás és az igehirdetés közötti út az egzegézis és a dogma értelmezésének ívén mozog.”¹¹⁵² Végül Craig G. Bartholomew véleményét is érdemes megemlítenünk: a tanítás (*doctrina*) Kálvinnál nem távolodik el a Szentírástól, nem önállósul, hanem sokkal inkább segítséget nyújt az Írásban való további elmélyüléshez.¹¹⁵³

Ebben a hermeneutikai körben központi jelentőségűnek bizonyul a *doctrina* fogalom: a *doctrina* átfogó jelentésének köszönhetően Kálvin a Szentírás egyetlen igazságát és tanítását nemcsak a rendszerezett tantételekben foglalja össze, hanem a forráshoz elérkezve a Szentírás egyes helyein is megtalálja, s ettől válik az értelmezés folyamata dinamikussá, ennek köszönhetően szemlélhetjük a megfogalmazott tanítást szüntelenül a Szentírás mérlegén.

3.2.9.5. A hit szabálya és az Egyház

Lelkiismeretes, önvizsgálatra is figyelő szemléletében Kálvin az egyház tanításának folytonosságában is elhelyezi bibliaértelmezését;¹¹⁵⁴ ennek megfelelően az *analogia fidei* valóban jelentheti az egyház hitének szabályát is, amennyiben az önmagát keresztyénnek valló közösség híven őrizte meg az apostoli tanítást. Ezen szempont ismét alázatra serkenti a bibliaolvasót: nem ő az első, aki a Szentírás magyarázatához hozzáfog, előtte mások is

1148 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 95.

1149 Uo., 95.

1150 Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 45–51.

1151 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 2.

1152 Szűcs: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 96.

1153 Bartholomew: *Introducing Biblical Hermeneutics*, 200.

1154 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 262; Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 179–180.

megkapták már az értelmet megvilágosító Szentlelket, s ezért érdemes figyelembe venni az Írás magyarázatának történetét, illetve az abban kibontakozó *consensus interpretationist*.¹¹⁵⁵ Ha nem is állnak előtte feltétlen tekintélyként a régi értelmezések, mégis óvatos-ságra kell, hogy intse az újabb kor magyarázóját, ha olvasata kirívóan eltér a korábbiakétól. Kálvin sem követi fenntartás nélkül az egyházi hagyományt: „Teljesen hiábavaló hazugság, hogy az egyház hatalmában áll dönten a Szentírás felől, és hogy tetszésétől függ, hogy megbízhatónak tekinthetjük azt.”¹¹⁵⁶ Ő is sokszor kritikus a régiek magyarázatával szemben, s érveléseiben inkább csak apologetikai céllal hivatkozik az egyházatyák és az elődök tekintélyére.¹¹⁵⁷ Mégis igaz, hogy a reformátor a Bibliát és annak értelmezését a hit szabá-lyának megfelelő Egyháznak tartja fenn:

„Az egyház tekintélyét tehát sem meg nem vetjük, sem meg nem gyengítjük: sem a szentelen emberek számára a gyeklőket tágra nem fogjuk, hogy bármit is merészeljenek. Vajha ők az egyházat úgy tüntetnék fel előttünk, mint amilyenek azt maga a Szentírás leírja: a tiszteletről akkor könnyen megegyeznénk.”¹¹⁵⁸

Az 1Péter 1,20 magyarázatában finom különbségtételt találunk az egyházi és az egyéni magyarázatok között. Nem attól lesz téves egy megoldás, hogy azt az egyház vagy az egyén javasolta:

„Péter ugyanis nem az egyes emberek magyarázatát nevezi sajátjának, hogy kit-kit távol tartson attól, hanem azt tanítja, hogy az a szentségtörés, amit az emberek a sajátjukból adnak elő. Tehát, ha az egész világ egyre is tart és az emberek minden tehetsége egyesül is, ami ebből előáll, az mind csak magán- vagy saját jellegű lesz, mert Péter ezt a kifejezést itt az isteni kijelentéssel állítja szembe, mikor is a hívők a Szentlélektől belsőleg megvilágíttatva felismerik, hogy mit akar Isten az ő igéje által.”¹¹⁵⁹

Az igaz értelmezés kulcsa tehát nem az egyénben vagy a közösségben van, hanem a Szentlélek munkájában és a Szentírásban. Az igaz isteni megvilágosítás sosem szül olyan privát értelmezéseket, melyek ellentmondanak az igében megismert kijelentésnek, ugyanakkor „a helyes megértésnek az a kezdete, hogy az Istent megillető hitelességet tulajdonítunk szent prófétáinak,”¹¹⁶⁰ próféciajuk ugyanis nincs elrejtve, hanem azonos azzal, „amit a

1155 Békési: *Kálvin hermeneutikája*, 26.

1156 *Inst.* 1.7.2.

1157 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 196.

1158 Kálvin: *A tridenti zsinat határozatainak cáfolata*, 67; CO 7,418.

1159 Kálvin: *A Katolikus levelek magyarázata*, 324 (1Pt 1,20).

1160 Uo., 325 (1Pt 1,20–21).

Szentírás foglal magában.”¹¹⁶¹ A „tisztelettel, engedelmisséggel és tanulékonyssággal”¹¹⁶² közeledő olvasók tehát a megértés reménységével tekinthetnek Isten ígéjére, ráadásul a hit szabályának köszönhetően azt is megtapasztalhatják, hogy a hit bibliai példái a jövő ígéreteire irányítják figyelmüket. Így válik számukra a Szentírás természet szerint építővé, a reménység szabályává.¹¹⁶³

3.2.9.6. A mennyei tanítás fényében alkalmazott hitszabály példái Kálvin írásmagyarázatában

Végül néhány példán keresztül bemutatjuk, hogy miként érvényesül Kálvin értelmezéseiben a *doctrina coelestis* által meghatározott hitszabály. Többször találkozunk olyan érveléssel, mely a szentírók megnyilatkozásait a Szentírás egészében megállapítható tanítással összhangban, az Isten ígéje által megszabott keretek között szemléli. A Zsidókhoz írt levél szerzője például nem akar „semmi egyebet” Melkisédek és Krisztus összekapcsolásában látni, „hanem csak amit a Szentírás tanít. Mert mindannak tárgyalásánál, amik Krisztusra vonatkoznak, olyan nagy tiszteletet kell tanúsítanunk, hogy az Úr ígéje nélkül semmit se akarjunk tudni.”¹¹⁶⁴ Hasonló véleményt olvasunk Pál apostol tanításáról is, aki egyúttal mintapéldája is lesz az evangélium helyes hirdetőinek:

„Mert ha Pál nem véd itt semmi olyan hittételt, melyet nem bizonyíthat egyúttal a Szentírás határozott nyilatkozatával, akkor még sokkal kevésbé szabad ezt megkísérelniük azoknak, akiknek semmi más megbízatásuk nincs, csak az, hogy hirdessék az evangéliumot, melyet Pálnak és másoknak kezéből kaptak.”¹¹⁶⁵

Számos helyen láthatjuk azt is, hogy az adott helyen fellelt teológiai gondolatot Kálvin az egész Szentírásra kiterjeszti és érvényesnek tartja, azaz Isten ígéjének tanítását – a hit szabályának megfelelően – mindenütt egységesnek és ellentmondásmentesnek találja. Ilyen módon állíthatja például a Zsidókhoz írt levél 6,10-ről, hogy „a Szentírás mindenütt azt mutatja, hogy az üdvösségnek nincs más forrása, mint Isten ingyenvaló irgalmas-sága.”¹¹⁶⁶ Ugyanezen levél szerzője „a Szentírás általános tanításából merítette” gondolatát („Nem maradok el tőled, sem el nem hagylak téged”; Zsid 13,5), „mintha ezt mondta

1161 „Prophetiam scripturae intellige, quae in scripturis sacris continetur”; CO 55,458 (2Pt 1,20); Kálvin: *A Katolikus levelek magyarázata*, 325.

1162 Kálvin: *A Katolikus levelek magyarázata*, 324 (1Pt 1,20).

1163 Fuhrmann: *Calvin the Expositor of Scripture*, 116.

1164 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 120 (Zsid 7,3).

1165 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 87 (Róm 3,10).

1166 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 108 (Zsid 6,10).

volna: Az Úr mindenütt azt ígéri, hogy sohasem fog eltávozni tőlünk.”¹¹⁶⁷ Van, ahol így fogalmaz Kálvin: „Az egész Szentírás azt hirdeti, hogy Isten velünk van,”¹¹⁶⁸ s amelyik rész nem ezt sugallja, az csak „látszatra ellentmondás.”¹¹⁶⁹ Máshol a krisztológiai tanításról gondolkodik hasonlóan: „az egész Szentírás azt hirdeti, hogy Krisztus éppen olyan dicsőséges életet él most a mi testünkben, mint szenvedett egyszer abban”;¹¹⁷⁰ vagy Isten igazságosságáról: „A Szentírás tanítása szerint nem fér össze Isten igazságosságával az, hogy elveszítse az igazat a gonosszal együtt.”¹¹⁷¹ Azokat a bibliai helyeket, melyek ugyanazt az eseményt, történetet vagy problémát érintik, a hit szeme együtt olvassa; ennek tükrében már Mózes első könyvében is ugyanazt a tanítást találjuk például Káin és Ábel történetéről, mint amit a Zsidókhoz írt levél 11. fejezetében látunk: azért volt kedves Isten előtt Ábel áldozata, mert a szíve hit által megtisztult.¹¹⁷²

Meg kell jegyeznünk, hogy a *doctrina* által megalapozott hitszabály bizonyos értelmezési hierarchiát is magával von Kálvin értelmezésében. Az *analogia fidei* nem jelent szelektív olvasást, de nem engedi meg a hangsúlyok nélküli értelmezést sem: Kálvin szemében a *scopus* nélküli, a fragmentálódott üzenet is ugyanúgy problémás, mint a szelekció. Vannak tehát olyan bibliai részek, történetek, motívumok és tanítások, melyek értelmezési igénnyel lépnek fel a hit szabálya szerinti olvasásban: ilyen tanításnak tekinthető például az üdvtörténeti szemlélet, a szövetségi teológia, a Krisztus-központúság, de a páli megigazulástan is. Ezeket mind megtaláljuk Kálvin hermeneutikájának organikusan felépülő egészében: vonatkoztatási pontként segítenek megérteni más bibliai helyeket; kidomborítják az azokban már eleve benne rejlő, velük összhangot mutató tanítást. A *doctrina* fogalma így az exegetikai döntésekben, a prioritások megállapításában is segíti Kálvint: így láthatja meg például a Máté 10,1 magyarázatakor, hogy a tanítványok csodái nem önmagukban valók, hanem a tanítás (*doctrina*) megpecsételésére szolgálnak, és ezért vonhatja le a szakasz alapján azt az általános következtetést is, hogy az Isten által adott külső jelek sosem választhatók szét a tanítástól.¹¹⁷³

Fenti felismeréseinket szépen összefoglalja az Efézus 2,20 kommentárja, mely egyrészt azért figyelemre méltó, mert itt Kálvin kifejezetten Krisztust nevezi a hit szabályának és a

1167 Uo., 250 (Zsid 13,5).

1168 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 87 (2Kor 5,6).

1169 Uo.

1170 Uo., 94 (2Kor 5,16).

1171 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 224 (Róm 8,36).

1172 Kálvin: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, 198 (Zsid 11,4).

1173 CO 45,274 (Mt 10,1).

magyarázat legfőbb mércéjének; másrészt helyet ad az *analogia fidei* közösségi értelmezésének is, melynek megfelelően az apostoli tanítás hű továbbadásával azonosítja fogalmat. Amennyiben az egyház ehhez az élő mércéhez, Krisztushoz tartja magát, akkor – amint azt Rossouw megfigyeli – biztonsággal állíthatjuk, hogy magáénak tudhatja a helyes tanítás folytonosságát is.¹¹⁷⁴

„Az efezusiak [...] ráépültek az apostolok és próféták tanítására. Ebből a szempontból lehet ítéletet mondani az igaz és a hamis egyházzal, és ez az, amire elsősorban szükségünk van. [...] Kétségtelen, hogy az alap kifejezés itt a tanítást [*doctrina*] jelenti. [...] Ezért tanítja Pál, hogy az egyház hitének ezen a tanításon [*doctrina*] kell alapulnia. [...] De figyeljük meg ennek az alapozásnak a módját is: mert sajátlagosan Krisztus az egyetlen alap, mivel egyedül ő tartja fenn az egész egyházat, ő a hit szabálya és mércéje [*fidei regula et mensura*]. De az egyház a tanítás hirdetése által [*doctrinae predicationem*] vesz alapot Krisztusban. [...] Mert Krisztus a törvény vége, és ugyanő az evangélium summája. [...] És ha megfelelőképpen akarunk előrehaladni a Szentírásban, mindent őrá kell vonatkoztatnunk.”¹¹⁷⁵

A hit személyes aspektusa, a magyarázat közösségi jellege, a gyakorlati írásmagyarázathoz és tanításhoz eljutó hermeneutikai ív mind azt sugallja, hogy a hitszabály az a kapocs, mely Kálvin számára összeköti a gyakorlatot az ige megértésével, a hit megnyilatkozásait és példáit Isten ígéretével.¹¹⁷⁶ Az *Institutio* 1.13.3. részében Kálvin nemcsak az igemagyarázatra, hanem szinte az ember egész életére kiterjeszti a hit szabályát: „A Szentírásból kell felállítanunk a gondolkodás és a beszéd biztos szabályát, és ehhez kell szabnunk értelmünk minden gondolatát, vagy ajkunk minden szavát.”¹¹⁷⁷ Érdeemes megnéznünk azt is, hogy milyen kérdéskörben teszi a reformátor ezt a kijelentését: ezen a helyen a Szentháromságról szóló tanítás létjogosultságát védi, s azt állítja, hogy amennyiben az egyház az igaz tanításhoz ragaszkodik, úgy lehetővé válik számára, hogy hitvallásának megfogalmazásában is világosan, pontosan és hűen ragadja meg a Szentírás igazságát.

1174 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 179–180.

1175 CO 51,174–175; Kálvin: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata I.*, 192 (Ef 2,20).

1176 Peres: *Kálvin írástértelmezése és írásmagyarázatai*, 68.

1177 *Inst.* 1.13.3.

3.2.10. *Aedificatio* (építő tanulság)

A *doctrina Christi*, illetve *philosophia Christi* humanista eszménye szerint az írásmagyarázat alapvető feltétele, hogy építő jellegű legyen.¹¹⁷⁸ Kommentárjaiban Kálvin is az egyház építését, az evangélium igazságának megőrzését tűzte ki célul,¹¹⁷⁹ s ezt a törekvését már az *Institutió*ban megerősíti: „a Szentírás olvasása közben mindig azt kell vizsgálnunk, és azon kell elmélkednünk, ami hasznos és építő [*quae ad aedificationem pertinent*].”¹¹⁸⁰

Emellett a hasznosság és az építés nem pusztán retorikai elvárás, és nem is csak a magyarázat célja, hanem – a 2Timótheus 3,16-nak megfelelően – magáról a Szentírásról is elmondható, hogy lényege szerint hasznos és építő.¹¹⁸¹ „A Szentírás mindig azt tanítja a legnagyobb nyomatékkal, ami a leginkább erősíti hitünket és vigasztal”¹¹⁸² – folytatja Kálvin a fent említett helyen. Ebből adódóan a meggyőzés és a megértés mellett az alkalmazásra és az építésre is igaz lesz, hogy azokat nem a megnyerő megfogalmazásmód vagy a díszes beszéd váltja ki, hanem Krisztus egyházának Isten igazsága biztosítja a növekedését – a Szentlélek munkájának és belső bizonyosságtételének köszönhetően.¹¹⁸³ Az ige nem pusztán az erkölcsi útmutatás szempontjából építi a gyülekezetet, hanem mindenekelőtt a tagok hitét táplálja, de hatása természetesen gyakorlati és erkölcsi következményekben is megmutatkozik. Az építő jelleg (*aedificatio*) végül még a gyakorlatnál is magasabb szintű célra vezet, még pedig arra, hogy Istent megdicsőítse (Gánóczy és Scheld). Ez az „igazi kegyesség alapja.”¹¹⁸⁴

3.2.10.1. A *doctrina* és az *aedificatio* tanításának összefüggése Kálvin írásmagyarázatában

A Szentírás építő és tanító jellegéről szóló kálvini elképzelést átfogó módon magyarázza a *doctrina* fogalma: a bibliai tanítás nem az emberi erőfeszítésnek köszönhetően válik alkalmazhatóvá és életszerűvé, hanem a *doctrina* alapvető és elválaszthatatlan tulajdonsága, hogy „természet szerint” élő és ható, hasznos és építő,¹¹⁸⁵ ahogy az evangélium is Isten ereje, mely gyümölcsöt terem.¹¹⁸⁶ Az építés része a Szentlélek megszentelő művének, és

1178 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 62–63; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 269–273.

1179 Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 288; Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 83–95; Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries*, 71; Gamble: *Brevitas et facilitas*, 3.

1180 CO 2,120; *Inst.* 1.14.4.

1181 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 5.

1182 *Inst.* 1.14.6.

1183 Békési: *Kálvin, mint írásmagyarázó*, 277.

1184 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 62.

1185 Huijgen: *Divine Accommodation*, 175.

1186 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 167; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 5.

eredménye a kegyes élet. Az *aedificatio* tehát szerves következménye annak a pedagógiai szituációnak, melyet a *doctrina coelestis* – Isten kegyelméből, a Szentlélek munkájának köszönhetően – teremt az olvasó és az Írás, illetve a gyülekezet és Isten kapcsolatában. A *doctrina* a hívő számára nem csupán a hit „tananyagát” biztosítja, hanem meg is erősíti kapcsolatát a mennyei Tanítómesterrel, valamint a hitét is felébreszti és megerősíti azzal, hogy az élet tudományában¹¹⁸⁷ egyúttal ígérettel is megajándékozza őt.¹¹⁸⁸

3.2.10.2. *Doctrina és docilitas*

Ez a pedagógiai szituáció olyan hozzáállást vár az olvasótól, melyet jól összefoglal a taníthatóság (*docilitas*) kifejezés.¹¹⁸⁹ annak ellenére, hogy a taníthatóság az ember tulajdonsága, ez sem az ő igyekezetéből valósul meg. Kálvin elmondása szerint őt magát is a Szentlélek Isten győzte le, formálta elméjét taníthatóvá.¹¹⁹⁰ Mivel a mennyei tanításban a hívő az élő Istennel találkozhat, és Krisztus tanítása hatalommal bír felette, ezért a *doctrina* egyúttal élő tükör is, melyben Isten képét szemlélve formálódik újjá (1Jn 2,3; Jak 1,23; 2Kor 3,18). A tanítható ember a Szentlélek újjászüelő munkájának köszönhetően megújult szívvel ismeri el, hogy „a teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre” (2Tim 3,16). Csak akkor tanulja meg és értheti meg az Írás tanítását, ha az mélyen helyet talált a szívében, és életének vezérelvévé vált.

Kálvin az írásmagyarázataiban is beszél arról, hogy a mennyei tanítás befogadásának előfeltétele a taníthatóság. Pál látomásának például az volt a célja (a 2Kor 12,2), hogy taníthatóvá váljék;¹¹⁹¹ a 2Korinthus 3,3 kommentárjában pedig ugyanilyen szándékkal értelmezi a „szívek hústábláit”:

„A *hús* jelzőt itt nem rossz értelemben veszi, hanem a tanítható és hajlítható szívet fejezi ki vele, hiszen azt állítja szembe vele, ami *kőből* van, vagyis ami kemény és makacs, épp amilyen az ember szíve természeténél fogva, amíg Isten Lelke meg nem lágyítja és szelídíti.”¹¹⁹²

A 2Péter 1,20 magyarázatában pedig így érvel:

„Péter azt mondja, hogy a Szentírás nem emberileg, vagyis nem *ember akaratából* ered. Mert sosem lesz elég felkészült az olvasására, ha nem tisztelettel, engedel-

1187 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 117.

1188 Huijgen: *Divine Accommodation*, 175.

1189 *Inst.* 1.6.2; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 116, 264–266; Blacketer: *The School of God*, 272.

1190 „Deus [...] subita conversione ad docilitatem subegit”; CO 31,21 (*Commentarius in lib. Psalmorum pars I. Ps. I ad XC, Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*).

1191 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 181 (2Kor 12,2).

1192 Uo., 53 (2Kor 3,3).

mességgel és tanulékonyssággal közeledsz hozzá. A jogos tisztelet pedig csak abból születhet meg, ha megállapítjuk, hogy Isten beszél velünk, és nem halandó emberek.”¹¹⁹³

3.2.10.3. Az Egyház építése

A Szentírás *doctrinája* tehát céljának és természetének megfelelően tanít (*instruare*), épít (*aedificare*) és nevel (*erudiare*).¹¹⁹⁴ Az *aedificatio* jelentősége ugyanakkor Kálvinnál nem szorítkozik az egyéni bibliaolvasás és értelmezés keretei közé: a *doctrina* nemcsak a személyes hitet építi, hanem lényege szerint és mindenekelőtt közösségi jellegű,¹¹⁹⁵ az egyház épülésére adatott.¹¹⁹⁶ Nem is lehet teljességgel megélni az evangélium igazságát, a választott néphez tartozás identitását, a Krisztus testéhez tartozást és a mennyei polgárságot, csak közösségben. Az egyház története és tapasztalatai tanításul, vigasztalásul és erősítésül szolgál a mindenkori egyház számára.¹¹⁹⁷ S mivel csak az egészséges tanítás (*sana doctrina*) épít, ezért az egyházban helye van a téves tanításokkal szembeni apológiának, illetve polémának is (ahogy arra számos példát látunk a kommentárokból is¹¹⁹⁸). Kálvin tehát a Szentírás, a történelem és az egyház hermeneutikai körében gondolkodik (R. Ward Holder);¹¹⁹⁹ írástértelezésének „igazi otthona” az egyház, ugyanis a megértés folyamatában a Szentlélek, a szentírók és a hívők közössége folytat párbeszédet.¹²⁰⁰ Ez a tanulás közösségben, egymást követő nemzedékek által végigjárt út.¹²⁰¹

Mivel a mennyei tanítás az egyház nevelésére, építésére adatott, ezért a *doctrina* elválaszthatatlan kapcsolatban áll az igehirdetéssel, a *proclamatio*val – nem csak az istentiszteleti igehirdetés keretén belül. Az építés, bátorítás, vigasztalás az egyház tanításának *proclamatio*jából fakad az olyan helyzetekben is, mint a Szentírás magyarázata, csoportos tanulmányozása, az istentisztelet, a hitvallástétel (az istentisztelet keretein belül és kívül), de ugyanilyen a személyes lelkigondozói, illetve pedagógiai szituáció is. Mindezek nem Isten ígétől elvonatkoztatva valósulnak meg, nem is csupán azt felhasználva, hanem szervesen következnek az Írás építő jellegéből, ahogy Kálvin például a Zsoltárok könyvének is

1193 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 324–325 (2Pt 1,20).

1194 D'Assonville: *Exegesis and doctrina*, 383; Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 116.

1195 Compier: *The independent pupil*, 223.

1196 Niesel: *Kálvin teológiája*, 21; Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 5

1197 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 101.

1198 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 136 (1Jn 1,1); Uo., 180 (1Jn 3,8); Uo., 295 (Jak 5,12).

1199 Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation*, 274.

1200 Gánóczy: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, 48.

1201 *Inst.* 3.6.4.

már önmagában lelkigondozói és pedagógiai jelentőséget tulajdonít.¹²⁰² Az *aedificatio* tehát a bibliai tanítás applikációjának, életre való alkalmazásának alapja az egyház számára.¹²⁰³ Kálvinnál nincs ellentmondás vagy feszültség a prédikáció és apologetika, a lelkigondozás és a rendszeres teológia, a missziói munka és a teológiai exegézis, végeredményben *doctrina* és *applicatio* között,¹²⁰⁴ ugyanis nincs helyes megértés megélés nélkül, nincs gyakorlat elmélet nélkül – azaz nincs hit ismeret és bizalom nélkül.

A Szentírás hasznosságának kálvini fogalmát döntően meghatározza az Istenről és az önmagunkról szerzett ismeretünk (Peter Opitz);¹²⁰⁵ s ez az ismeretfogalom merőben különbözik a humanizmus, de még Luther és Melanchthon elképzelésétől is, ugyanis annak kulcsa Kálvinnál a *doctrina* megértésében rejlik, mely ezen a ponton kapcsolatot is kifejező fogalommá válik, s ezért nevezi azt Opitz a kegyelmi szövetség „hermeneutikai kategóriájának”: a *doctrina* kimondatlanul is meghatározza a reformátor bibliai vizsgálódását, valamint azt, ahogy a szöveg hasznosságát kutatja. A kegyelmi szövetség nála alapvetően egy történelmi, üdvtörténeti szemléletet jelent,¹²⁰⁶ melyben Isten Igéje a *doctrina*, az ígélet pedig a szövetség fogalmával azonos.¹²⁰⁷ Hogy tekint ezek fényében Kálvin a bibliai példákra, miben látja az aktualizálás lehetőségét?

3.2.10.4. Exemplum és aktualizálás

Gánóczy–Scheld¹²⁰⁸ és Kraus¹²⁰⁹ úgy látja, Kálvin sokszor talál a Bibliában aktualizálható példákat, és állít fel analógiás kapcsolatokat a magyarázataiban; s ezzel az eljárással a páli mintát követi, aki maga is ilyen példák gyűjteményeként tekintett az Ószövetségre.¹²¹⁰ Úgy tűnik, Kálvin azt a humanista ideált követi, mely a régiek példáiból merítve vonja le az építő tanulságot az új kor számára, s ennek kifejezésére gyakran használja az idők közötti hasonlóság (*temporum similitudo*)¹²¹¹ kifejezést is, mely az aktualizálás lehetőségét megteremti. Az *aedificatio* – a tipológiai szemlélet természetéből adódóan – ugyanakkor nem pusztán irodalmi-retorikai eszköz (mint a régi tanulságokat hordozó történetek, például az aesopusi mesék esetében), hanem egy mélyebben húzódó teológiai meggyőződést feltéte-

1202 Compier: *The independent pupil*, 223.

1203 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 95

1204 D'Assonville: *Calvin as an exegete of Scripture*, 140; Vladár: *A Szentírás tanítványa*, 20; Bartholomew: *Introducing Biblical Hermeneutics*, 200.

1205 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 181.

1206 Uo., 202.

1207 Uo., 203.

1208 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 83–89.

1209 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 6.

1210 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 83.

1211 Thompson: *Calvin as a biblical interpreter*, 69.

lező sajátosság: a *doctrinában* gyökerező lehetőség és következmény. A tipológiai szemléletnek (s így a tartalmi azonosságnak) megfelelően a régiek tanulságait nem példaként alkalmazzák magukra az egyház mindenkori tagjai, hanem lényegileg ugyanaz a tanítás teljeseedik be a az ő életükben is (a „mi életünkben”¹²¹²), mint lelki elődjeik történetében. A tipológia dinamikája, mely lényegi, Krisztusra mutató kapcsolódásokat fedez fel a különböző korok között, magasabb szintre emeli az exemplumot (Richard A. Muller): végeredményben elmondhatjuk, hogy a próféta „minket szólít meg”¹²¹³ (azaz a mindenkori hívőket); a múltbeli tapasztalatok azért építik Krisztus jelenkori követőit, mert a szöveg kiterjesztett jelentése az ő korokra is vonatkozik,¹²¹⁴ azaz az üdvtörténeti ígérek mindig igazak maradnak, s így az ő hasznukra, épülésükre és vigasztalásukra is adtak.¹²¹⁵ A régi egyház története a mostani egyház életében folytatódik, sőt, lényegében a régi és a mostani egyház története is ugyanannak az üdvtörténetnek a része.¹²¹⁶ Nem véletlenül következtet Fuhrmann arra, hogy Kálvin „a keresztyén egzisztencializmus első hirdetője.”¹²¹⁷

A Szentírás tanítása, a *doctrina coelestis* tehát azért hasznos, mert ugyanaz a kegyelmi szövetség érvényes a mindenkori egyház idején, mint amelyben már Ábrahám is részesült. Dániel könyve alapján például így fogalmazza meg Kálvin ezt a meggyőződését:

„Tudjuk, hogy bármi történt a régi egyházzal, az ránk is vonatkozik, mivel elérkezünk az idők teljességére. A Szentlélek kétségkívül arra akart tanítani bennünket ezzel a példával, hogy hordozzuk keresztünket. Ahogy azonban már mondtam, az allegória keresése túl nagy könnyelműségnek tűnik számomra. Tartsuk magunkat egyszerűen ahhoz, hogy átvezetjük [*transferamus*] magunkra azt, ami a régiekkel történt.”¹²¹⁸

Fenti megállapításainkat jól összefoglalja a Róma 4,23 kálvini magyarázata, melyben a reformátor megállapítja, hogy a Szentírás tanító, építő jellege nem merül ki a példaköve-

1212 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 101.

1213 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 76.

1214 Uo., 71.

1215 Rossouw: *Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture*, 175; Compier: *The independent pupil*, 223; Steinmetz: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, 288; de Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 208.

1216 de Boer: *Hermeneutische Schlüssel*, 208.

1217 Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 124; Vitéz: *Az írásmagyarázó Kálvin*, 223.

1218 „Scimus quidquid contigit veteri ecclesiae, spectare etiam ad nos, nempe quia incidimus in plenitudinem temporum. Nec dubium est quin spiritus sanctus voluerit ad tolerantiam crucis nos instituere hoc exemplo. Sed quemadmodum iam dixi, allegorias quaerere nimis frivolum mihi videtur. Contenti ergo simus illa simplicitate, nempe ut transferamus ad nos quod veteri populo contigit.” (saját fordítás); CO 41,121 (*Praelectiones in Daniele*; Dán 8,20–25).

tésben, hanem azon a lényegi azonosságon, illetve tanításon alapul, mely „közös igazság”, és „mindenkire nézve egy és örök”:

„Minthogy a példából való bizonyítás (mint fentebb említettük) nem mindig elég erős, hogy ezt senki se vitathassa, Pál világosan azt állítja, hogy Ábrahám személyében annak a közös igazságnak a mintaképe adatott elénk, amely egyaránt minden-
kire érvényes. Ez a szakasz arra int, hogy hogyan kell hasznát vennünk a szentírás-
beli példáknak. Helyesen mondták a pogányok, hogy a történelem az élet tanítómes-
tere; de ahogyan ők tanítják, úgy senki sem tesz abban biztos előrehaladást; az ilyen
tanítói tisztet egyedül a Szentírás igényelheti joggal magának. Mert először is elénk
adja azokat az általános szabályokat, amelyekhez szabnunk kell minden történetet,
hogy előmenetelünkre szolgáljon. Azután világosan megkülönbözteti, hogy mely
cselekedeteket kell követnünk s melyeket kerülnünk. Az a tanítás [*doctrina*] pedig,
amivel kiváltképpen foglalkozik, a Szentírás sajátos tanítása, ti., hogy kimutatja az
Úr gondviselését, igazságát és jóságát az övéi iránt s ítéleteit a gonoszokkal szemben.
Pál tehát azt mondja, hogy amit Ábrahámról olvashatunk, az nem csak az ő kedvéért
íratott meg. Mert nem is olyan dologról van itt szó, ami csupán egy meghatározott
személy különleges elhívására vonatkozna, hanem az igazság elnyerésének módja
van leírva, mely mindenkire nézve egy és örök – mégpedig a hívők közös atyjában,
úgy, hogy mindenkinek őreá kell vetnie a szemét. Ha tehát tisztán és istenfélő módon
akarjuk tárgyalni a szent történeteket, akkor jegyezzük meg: úgy kell azokat tárgyal-
nunk, hogy a tiszta és valódi tudomány [*solida doctrina*] gyümölcsét szedjük belő-
lük. Ezek ugyanis részben életünk alakítására, részben hitünk megerősítésére, rész-
ben az Úr félelmének felébresztésére tanítanak minket. [...] a mi tanításunkra
szolgál, mint akiknek szintén ezen az alapon kell megigazulnunk.”¹²¹⁹

A reformátor itt nemcsak azt teszi világossá, hogy az exemplumnál magasabb rendű
azonosságot talál a Szentírásban, hanem a pogány bölcselkedésekkel és példakereséssel
szemben Isten igéjének egyedülállóságát is egyértelműen kimondja. Legfontosabb állítása
mégis a *doctrina* hermeneutikai szerepéhez kapcsolódik (s így ez dolgozatunk szempont-
jából is központi jelentőségű gondolat): a *doctrina* Kálvin számára nem csupán megha-
tározó tényező a megértésben, hanem láthatóan vezérelv; a *doctrina* az a kapocs és belső
tartalom, mely mindennemű átvezetést (s így az olvasó számára azonosulást) lehetővé tesz;

¹²¹⁹ CO 49,86; Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 127 (Róm 4,23).

valamint minden értelmezésnek a szöveg valódi céljára kell irányulnia, mely nem más, mint a hitet és gyakorlatot egyaránt magában foglaló, tiszta és valódi tudomány (*solida doctrina*). Az *aedificatio*val való szoros összefüggést mutatja, hogy később a tanítást az építéssel is azonosítja: „a tanítás szóval a valódi építést ajánlja figyelmükbe ebben az értelemben: aki a tanítás ajándékát vette, annak tudnia kell, hogy ennek célja az egyház igazi oktatása, s csak azon az egyen járjon az esze, hogy tanításával az egyházat tanultabbá tegye.”¹²²⁰

Mindezek mellett a *doctrina* bibliai határok között is tartja az aktualizálás lehetőségeit, és ahogy a magyarázatban, úgy az alkalmazásban is megóv az önkényességtől. A Máté 10,1–8 magyarázatában Kálvin óva inti a magyarázókat, hogy elhamarkodottan alkalmazzák magukra Jézus szavait, melyeket az ideiglenesen kiküldött tanítványok utasítására mondott.¹²²¹ Ugyanilyen alapokon állva aktualizálja a gyülekezetek építésében munkálkodó Pál helyzetét a saját korának lelkipásztoraira is,¹²²² vagy akár saját magára (és a genfi gyülekezetben átélt küzdelmeire). „Kálvin tehát nem tesz mást, mint hogy az ószövetségi anyag fordításának az ősegyház korába történő átültetését még tovább transzplantálja saját korának jelenére és helyzetére”¹²²³ – írja Gánóczy és Scheld. Néhol ugyanakkor – figyelmeztet Németh Tamás – mégis erőltetett módon használja fel a bibliai előképeket a reformált és a római egyházak közötti polémia kiélezésére (ilyen például Izsák és Izmael típusa).¹²²⁴ Barbara Pitkin megfigyeli, hogy Kálvin hasonló határokat feszeget akkor is, amikor a mózesi törvények magyarázatok túlságosan elvonatkoztat az eredeti történeti körülményektől (például a Tízparancsolat esetében), és már nem sokat foglalkozik a törvények kialakulásával vagy irodalmi kontextusával, hanem már csak az olvasók számára hasznos tanulságot vonja le belőlük.¹²²⁵ Ezzel együtt figyelemre méltó az a lényeglátó törekvése, melynek megfelelően a rendelkezések mögött univerzális alapelveket, az örök isteni tanításához kötődő, mindenkor relevánsnak tekinthető elemeket keres. Számára a *doctrina* nem pusztán dogmatikai rendszerszemléletet biztosít (melynek szisztematikus-sága természetesen vitatható), hanem személyes, lelki hozzáállását is formálja, s ennek megnyilvánulásai az *aedificatio* sajátosságában kézzel fogható módon érhetők tetten. „A vallás tudományában [*religionis doctrina*] a szerénység és a józanság a mérvadó, nehogy a

1220 Uo., 312 (Róm 12,7).

1221 CO 45,273 (Mt 10,1–8).

1222 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 79.

1223 Gánóczy–Scheld: *Kálvin hermeneutikája*, 85.

1224 Németh: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, 80.

1225 Pitkin: *Calvin's Mosaic Harmony*, 457.

homályosabb kérdésekről mást mondjunk, higgyünk vagy akarjunk tudni, mint amit azokról Isten igéje tanít.”¹²²⁶

3.2.10.5. Az építő tanulság (*aedificatio*) példái Kálvin magyarázatában

Végül érdemes néhány további példát is említeni Kálvin írásmagyarázataiból, melyekben hangot ad a Szentírás építő jellegéről szóló tanításának. „Mert amit korábban megírtak, a mi tanításunkra írták meg” – írja Pál a Római levélben (Róm 15,4), s e kijelentésben Kálvin alkalmat talál arra, hogy az egész Szentírás hasznosságáról és építő jellegéről kifejtse gondolatait. Az építés célja nem más, mint a lelki megerősödés és reménység:

„Sőt – úgymond – nincs a Szentírásban semmi sem, ami ne a ti okulásotokra s életeitek rendezésére szolgálna [...] a Szentírás olvasása a kegyességre és az élet szentségére vezet bennünket. Tehát mindazt, amit a Szentírás előad, törekedjünk meg tanulni. [...] mindaz, amit a Szentírás tanít, a kegyességben való előhaladásunkra irányul. S jóllehet Pál itt az Ótestamentumról beszél, mindamellett ugyanígy kell gondolkoznunk az apostoli iratokról is. [...] Mert az Írások kiváltképpen arra törekzenek, hogy a türelemre felkészített és vigasztalásokkal megerősített lelkeket az örök élet reménységére bátorítsák, és az erre való előkészületben tartsák meg.”¹²²⁷

Hasonló következtetést találtunk János evangéliumának magyarázatában is. Krisztus beszéde, melyet a Pilátus előtti kihallgatás során mondott el, „hasznos tanításul szolgál minden hívő számára a világ végezetéig,” mindeneke előtt a személyes lelki bizonyosság miatt:

„Bár Krisztusnak ez a védekezése Pilátus előtt hangzott el, egyformán hasznos tanításul szolgál minden hívő számára a világ végezetéig. Ha ugyanis Krisztus országa földi volna, ingatag és mulandó lenne, mert e világ ábrázata elmúlik. Így viszont, mivel kijelenti, hogy mennyei, ezzel egyúttal örökkévalóságát is leszögezi. Ha tehát az egész világegyetem meginogna is, lelkiismeretünk Krisztus országára irányul, nemcsak felfordulás és megrázkódtatás közepette, hanem teljes összeomlás és szörnyű pusztulás dacára is rendíthetetlen maradna.”¹²²⁸

Az evangélium későbbi részét, a keresztre feszítésről szóló történetet a tipológiai beteljesedés miatt, valamint a beteljesedés eredményeként kibontakozó szótériológiai igazságok eredményeként nevezi építőnek a hitre nézve:

¹²²⁶ CO 2,120; *Inst.* 1.14.4.

¹²²⁷ Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 353 (Róm 15,4).

¹²²⁸ Kálvin: *János evangéliuma magyarázata II.*, 216 (Jn 18,36).

„Ez az elbeszélés is hitünk építésére szolgál. Először is rámutat, hogy Krisztus személyében beteljesült, amit az Írás megjövendölt; továbbá nem mindennapi jelentőségű titkot rejt magában. [...] általuk [az önmaguk beszennyezésétől féltő zsidók által] valósítja meg az Úr azt, ami a mi üdvösségünk szempontjából legfontosabb volt: hogy Krisztus testét csodálatos módon ne törjék össze, és oldalából vér és víz folyjon.”¹²²⁹

Érdemes megemlítenünk a Tituszhoz írt levél kommentárját is, melyben Kálvin kifejezetten a *doctrinából* eredezteti az építés bibliai sajátosságát: „[Pál] tudatja, hogy mesék eltávolításának eszköze az, hogy Titusz ragaszkodjék az építéshez [*aedificatio*]. *Egészséges tanításnak* [*sanam doctrinam*] nevezi azt, ami képes kegyességre [*pietas*] nevelni [*erudire*].”¹²³⁰

Végül a Máté evangéliumához írt magyarázat alapján kimondhatjuk, hogy ez az építés nemcsak az egyház mindennapi szolgálatában érvényesül, nem is csupán a hívők személyes bizonyosságának megerősítésében, hanem – a végletekig elhatva – Kálvin szerint még a vértanúságot, illetve a szenvedés vállalására való hajlandóságot is ennek a bibliai sajátosságnak az érvényesüléséből, élő és hatékony megvalósulásából eredeztethetjük.¹²³¹

3.2.10.6. A Reménység szabálya

A Kálvin számára a mennyei tanítás építő jellege, az *aedificatio* nem csupán a jelenre nézve érvényes, hanem a jövő, a beteljesedés, a végső cél szempontjából is: a Szentírás célja az egyház építése és megőrzése mindaddig, amíg Krisztus vissza nem tér. Isten népe az ígéretek, a várakozás, az úton járás miatt egyértelműen a jövőben találja meg vonatkoztatási pontját.¹²³² Miután a mennyei tanítás a hívőt életre kelti, továbbra is folyamatosan vezeti, és a cél és beteljesedés felé irányítja.¹²³³ Még úton van, de mégis már az elért teljességben él.

A hit szabálya ezeknek megfelelően teljességgel eszkatológiai meghatározottságú, és ezért egyúttal a reménység szabályát is jelenti – ez a reménység következik a szövetségi teológiából, a mindenkor beteljesedésre tekintő tipológiai szemléletből, valamint az isteni *accommodatio* pedagógiájából is.¹²³⁴ A reménység szabálya magyarázatot ad arra is, hogy

1229 Uo., 237 (Jn 19,31).

1230 CO 52,418; Kálvin: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, 229 (Tit 2,1); idézi: Huijgen: *Divine Accommodation*, 175.

1231 CO 45,279 (Mt 10,14).

1232 Szűcs: *Kálvin hermeneutikája*, 102; Fuhrmann: *Calvin the Expositor of Scripture*, 205.

1233 Opitz: *Calvins theologische Hermeneutik*, 117; Fuhrmann: *Calvin, The Expositor of Scripture*, 125.

1234 Compier: *The independent pupil*, 228.

mi az építés, az *aedificatio* célja: a vigasztalás.¹²³⁵ Az építés, *aedificatio* a Szentlélek megvilágosító, belső munkájának köszönhetően alázatra indítja a hívőket, akik meghajolnak Isten Igéje előtt,¹²³⁶ tanulnak a múltból, a bűneikből és Isten múltbeli tetteiből. „S miért volna rendkívüli dolog az, hogy a menyasszony és Krisztus tanítványa alárendeli magát a vőlegénynek és tanítómesternek, hogy állhatatosan és hűségesen csüng a szavain?”¹²³⁷ – érvel a reformátor. Az ember önelégültsége és önigazolása Isten munkájának és a bűnbánatnak fényében megalapozatlanná válik; helyette pedig reménység fakad abból a bizonyosságból, hogy már régen megírták, ami történni fog – azaz nincs Isten tervén és tudtán kívül a hívő jelenkori élete sem; sőt, a Szentírásban kibontakozó üdvtörténetből az is kiderül, hogy végül a világban és a személyes életében is Isten fog győzedelmeskedni, nem pedig az ellenség.¹²³⁸ Isten és az ember megismeréséből így a hívők közössége végül vigasztalást, reménységet nyer. Reménységük alapja és tartalma a *doctrina*, a mennyei tanítás ismerete, melyet a hívők értelmükkel felfognak, hittel és bizalommal megragadnak.¹²³⁹ Ezt a reménységet ugyanakkor nem egy pillanat alatt sajátítják el, hanem Isten iskolájában tanulják meg, amint egy életen keresztül hallgatják Isten ígését: „Láthatjuk, hogy Isten, aki egyetlen pillanat alatt tökéletessé teheti övét, inkább mégis azt akarja, hogy az egyház nevelésével serdüljenek fel a férfikorig. Láthatjuk, hogy ennek a módjára is rámutat: pásztorokra bízza a mennyei tan hirdetését”¹²⁴⁰ – írja Kálvin az *Institutió*-ban. A mennyei tan hirdetésének végül a földi életen is túlmutató jelentősége lesz, ahogy azt a Róma 16,25 magyarázatában is megfogalmazza: „Mert az evangéliumban nem azt jelenti ki Isten, hogy ő csak a jelenben Atyánk, hanem azt, hogy mindvégig Atyánk lesz; sőt az örökbefogadása túlér a halálon is, mert az örökkévaló örökségre vezet minket.”¹²⁴¹

1235 Fuhrmann: *Calvin the Expositor of Scripture*, 204–205.

1236 Kraus: *Calvin's Exegetical Principles*, 5.

1237 *Inst.* 4.8.13.

1238 Muller: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 78.

1239 Huijgen: *Divine Accommodation*, 176.

1240 *Inst.* 4.1.5.

1241 Kálvin: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, 376 (Róm 16,25).

4. A kálvini hermeneutika értékelése a *doctrina* fogalmának tükrében

Ha arra gondolunk, hogy Kálvin a Szentírást a Szentlélek iskolájának nevezi,¹²⁴² nyomban érthetővé válik, hogy miért kap ebben az értelmezési keretrendszerben központi szerepet a tanítás, a *doctrina* fogalma. Miután megismertük a *doctrina* kálvini felfogásának gazdagságát és hermeneutikai jelentőségét, dolgozatunk utolsó fejezetében összefoglaljuk és értékeljük a reformátor megközelítésének tanulságait. A most következő tézisek megerősíthetik azt a meglátásunkat Kálvin életművével kapcsolatban, hogy az *Institutio* és a kommentársorozat, azaz a rendszerező és a bibliamagyarázó munka nem két, egymástól független vállalkozás Kálvin életében: a reformátor írásmagyarázatai közben is következetesen alkalmazza azt a hermeneutikai hozzáállást, melyet az *Institutió*ban bevezetett.¹²⁴³

Kutatásunk, mely a *doctrina* fogalmának központi szerepet tulajdonít Kálvin hermeneutikájában, nem előzmények nélküli. Ugyanakkor eredményeink, illetve a reformátor értelmezési alapelveinek ilyen szempontú rendszerezése segíthet abban, hogy friss szemmel, a teológiai diszciplínákat együttesen megmozgatva tekinthessünk Kálvinra és az ő teológiatörténeti jelentőségére, de a Szentírásra és annak olvasására is.

4.1. Megismerhető mennyei tanítás

A mennyei tanítás Kálvin szerint megismerhető. Mivel a Szentírás igazi megértése a Szentlélek belső bizonyoságtételétől, megvilágosító munkájától függ, ezért az olvasók és a magyarázók is egészen kiszolgáltatottak Isten kegyelmének. A kiszolgáltatottság mellett legalább olyan fontos állítása Kálvinnak (és valószínűleg episztemológiai megfontolásaiból következik), hogy a Szentlélek munkájának köszönhetően a bizonyos megismerés is lehetővé válik: Isten megismerhetővé teszi magát az ember számára;¹²⁴⁴ alkalmazkodik tanítvá-

1242 Kálvin: *Institutio*, 3.21.3.

1243 Mickelsen: *The Relationship between the Commentaries of John Calvin and His Institutes of the Christian Religion*, 368–369.

1244 Uo., 67, 129.

nyai értelméhez, s ezért üzenete egyszerű, érthető és egyértelmű (*simplex*). A bizonyosság egyrészt az Isten atyai jó szándékáról való meggyőződést jelenti, másrészt a megismert igazság és tanítás szilárdságát. S bár helyenként *scientiának* nevezi a mennyei tanítás ismeretét, a megértést mégsem intellektuális képességével éri el az ember, hanem ajándékba kapja:¹²⁴⁵ „...akik a Szentlélektől ilyen tanúságtételt kapnak, azoknak annyira erős és szilárd lesz a bizonyosságuk, mintha saját kezeikkel tapintának, amit hisznek, mert a Lélek hűséges és kétségbevonhatatlan tanú.”¹²⁴⁶ A *doctrina coelestis* tehát nemcsak a vizsgálódás célja, hanem az értelmezés egész folyamatát meghatározza; a megismerés lehetősége így rendkívüli kiváltságot és gazdagságot jelent a bibliaolvasó ember számára.

4.2. Az alázat hermeneutikája

A *doctrinát* szem előtt tartó olvasás Kálvinnál egy alázatos hermeneutikai alaphelyzetet jelent. A reformátor „hirtelen megtérése” nem pusztán életrajzi mérföldkő vagy érdeklődési irányváltás volt, hanem – saját elmondása alapján is – hermeneutikai szemléletváltás. Amint azt Torrance is megfigyeli, Kálvin számára az írásmagyarázó elköteleződése a „vizsgálat tárgya,” azaz Isten igazsága, a mennyei tanítás előtti meghajlásban és alázatban mutatkozik meg:¹²⁴⁷

„...önmagunk ismeretének és Isten ismeretének helyesen kell kapcsolódnia egymáshoz. Ha a kettő összefonódik, akkor az Istenről szerzett ismeretünk annyira szíven talál bennünket, hogy önmagunkat is igazán megismerjük. Amikor pedig megismerjük magunkat a nyomorúságunkban és romlottságunkban, akkor mindent Krisztusra bízunk, és magunknak semmit nem hagyunk. Ilyenkor Istent az irántunk tanúsított kegyelmében ismerjük meg, s erre az ismeretre az alázat és az önmegtagadás mozzanataival kell felelnünk, melyben elismerjük, hogy az igazság és az üdvösség rajtunk kívül, Istennél található, aki Krisztusban gondoskodott rólunk.”¹²⁴⁸

A Szentlélek iskolájának tanulója szeretetteljes közösségbe kerül mennyei Tanítójával, és taníthatóvá válik: felismeri Isten rendkívüli jóságát, és Krisztusban szerető Atyjának ismeri meg a mindenség Alkotóját; ennek köszönhetően értelme és szíve a helyére kerül, betölti küldetését: imádja, magasztalja és szereti Urát.¹²⁴⁹ Kálvin hozzáállását így az Isten előtti alázat hermeneutikájának is nevezhetjük; ahogy azt a 2Korinthus 4,5 kommentár-

1245 Peres: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, 62.

1246 CO 49,341 (1Kor 2,11); Kálvin: *Az első korinthusi levél magyarázata*, 70.

1247 Uo., 75–77, 141–143, 162.

1248 Torrance: *The Hermeneutics of Calvin*, 65 (saját fordítás).

1249 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 37–38.

jában is mondja: „Ezért annak, aki csak Krisztust akarja prédikálni, el kell feledkeznie önmagáról.”¹²⁵⁰ Az Isten közösségébe fogadott olvasó a Szentlélek munkája nyomán aláztossá, azaz taníthatóvá válik, és megkezdheti tanulmányait a Lélek iskolájában. Végül igazat adhatunk Erdős Józsefnek, aki szerint Kálvin „minden erő, képesség és akarat ellenében egyedül Istennek nevére hárít minden dicsőséget.”¹²⁵¹

4.3. Hermeneutikai körben megragadható *doctrina*

A *doctrina* Kálvin számára egy olyan hermeneutikai körben ragadható meg, mely a Szentírás és az az alapján megfogalmazott tanítás között mozog. Kálvin a Szentírás egészét szem előtt tartva sokszor következtet egy bibliai szakasz alapján egy általános teológiai igazságra, és már ennek a tanításnak a birtokában tér vissza az egyes bibliai helyekhez. Számára az értelmezés egy dinamikus, állandó mozgásban tartott folyamat, melyben a dogmatikai előfeltevéseket szüntelenül felülbírálja a Szentlélek által megvilágított bibliai tanítás. A „tanítás” és „tanulás” természetéből fakadóan egy olyan pedagógiai szituáció rajzolódik ki Kálvin megközelítésében, melyben a Szentírás iskolájának tanulói személyes közösségbe kerülhetnek Mennyei Tanítójukkal, és megtapasztalhatják, hogy Krisztus követésében a mennyei tanítás tananyagból életet átformáló igazsággá növekszik.

Ez a szemlélete vezeti Kálvint abban is, hogy írásértelmezését az egyháztörténeti hagyományban, illetve az egyház közösségében is elhelyezze. Mivel ilyen közel látja egymáshoz a Szentírás tanúságát és az annak alapján megfogalmazott tanítást, ezért a „Szentlélek szilárd igazságára” hivatkozva állítja biztonsággal az Apostoli Hitvallásról is, hogy „röviden és rendszerezetten megtalálható benne mindaz, amit hitünkről tudnunk kell”;¹²⁵² illetve az egyetemes zsinatok állásfoglalásairól is, hogy azok „nem tartalmaznak mást, mint a Szentírás tiszta és eredeti magyarázatát.”¹²⁵³

4.4. Az ígélet és beteljesedés hermeneutikája

A kálvini *doctrina* jelentése az ígélet és beteljesedés bibliai-tipológiai mintázatában rajzolódik ki. A Szentíráson belüli tipológiai kapcsolatok az előképeket összekötik a valósággal, az ígéretek az egykori és mindenkori beteljesedéssel, létrehozva ezzel a Szentírás gondo-

1250 Kálvin: *A második korinthusi levél magyarázata*, 72 (2Kor 4,5).

1251 Erdős: *Kálvin mint exegeta*, 104.

1252 *Inst.* 2.16.18.

1253 *Inst.* 4.9.8..

lati dinamikáját, „vérkeringését.” Amikor Kálvin kommentárjaiban a Szentírást önmagával magyarázza, valójában ezekre a kapcsolatokra mutat rá.

A tipológia Kálvin számára nem pusztán irodalmi invenció, eszköz vagy forma, hanem egyúttal lelki szemléletmód is; tartalmilag kötött értelmezés, melynek teológiai megalapozása a *doctrina*, azaz annak megvallása, hogy a Szentírás mögött felfedhető az isteni Szerző szándéka, aki minden időben ugyanaz, és fokozatosan nyilatkoztatja ki kegyelmi szövetségét, üdvösséget teremtő munkáját.¹²⁵⁴ Kálvin megközelítését ezért trinitárius vagy krisztologikus hermeneutikának, írásmagyarázatát pedig teológiai exegézisnek is nevezhetjük.¹²⁵⁵

A beteljesedések sorozata ugyanakkor nem áll meg a Bibliában leírt személyek életénél, hanem elhat a mindenkori egyház, illetve a hívők személyes életében történő beteljesedésig; Békési Sándor szavaival szólva: az olvasó „részesedik a megismerése tárgyában.”¹²⁵⁶ A Szentlélek belső bizonyágtételének köszönhetően beláthatja, hogy a bibliai tanúság igaz, és Isten ígérete az ő életében is beteljesedik, azaz felismeri, hogy az ő élete is része a Krisztusban adott szabadítás történetének. Frei szavaival szólva: „aki a világot bizonyos utakon mozgatja, ugyanaz mozgatja meg az ember szívét is.”¹²⁵⁷ Kálvin tehát azért kerül el értelmezésében az önkényes allegóriát, hogy azután a tipológiában visszaadja az olvasóknak az igazi lelki olvasatot.

4.5. A *doctrina* mint hermeneutikai vezérelv

A *doctrina* fogalma segítséget nyújt ahhoz, hogy Kálvin hermeneutikai alapelveit organikus egésként, egymással való összefüggéseikben szemlélhessük. A megértésnek minden megelőző feltétele a Szentlélek belső bizonyágtétele. Isten Lelke úgy alkalmazkodik az ember felfogóképességéhez, hogy megvilágosítja előtte, sőt, beteljesíti életében az egyetlen, érthető mennyei tanítást; Krisztusra és az Ő váltságára irányítja figyelmét; valamint elhelyezi életét Isten szövetséges népének történetében, s így erősíti és építi hitét a gyülekezet és az egyház közösségében. A *doctrina* fogalmának köszönhetően az igaz megértésben nemcsak a keresztyén tanítás vonalai rajzolódnak ki a hívő olvasó előtt, hanem a tanítás egyúttal élő és személyes kapcsolatba is helyezi őt Mennyei Tanítójával. Ez a kettős aspektus minden írásmagyarázói gyakorlatot megelőz, és Kálvin esetében min-

1254 Vladár: *Az exegéta Kálvin*, 83.

1255 Uo., 83.

1256 Békési: *A poézis helye Kálvin teológiájában*, 31.

1257 Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*, 31.

den tudományos igényességet és hitvallásos elkötelezettséget megmagyaráz. Isten és önmagunk ismerete Kálvin szerint azonos a személyessé vált szótériológiai tanítással; ez a reformátor személyes hitvallása is, de ezt állítja egyúttal a mindenkori olvasók elé is a helyes megértés feltételéül.

5. Összegzés

Kálvin hermeneutikájában a *doctrina* fogalma fejezi ki azt, hogy a reformátor szemlélete nem egy általános hermeneutikai keretrendszer, melynek alapelveit a független szemléletű olvasók különböző tudományos vizsgálat során alkalmazhatják. A szó szerinti jelentést kereső tudományos igényesség, az olvasó értelméhez való alkalmazkodás, vagy a szövegben belüli, művészi, irodalmi összefüggések feltárása, de még az olvasó személyes meggyőződése sem olyan alapelv, mely Kálvinnál önmagában álló érték lenne. Mindezek akkor nyерik el értelmüket és érik el céljukat, amennyiben a mennyei tanításhoz vezetnek. Kálvin szemében a jó teológus csak elfogult lehet: olyan hívő, aki elkötelezte magát Isten szolgálata mellett. „Igen, úgy kell olvasni a Bibliát, mint »bármilyen más könyvet,«” – írja Vanhoozer.

„...ugyanakkor a jelen kérdésünk azzal foglalkozik, hogy miként kell az olvasónak válaszolnia, amennyiben az tényleg Isten Igéje. Talán éppen az emmausi úton találjuk meg a választ. A tanítványok csak azután ismerték fel Jézust ezen az úton, miután feltárta előttük, hogy ki is Ő »az Írások szerint.« Identitását tehát a szöveg közvetítette. Ugyanígy a helyes értelmezés is csak a felismerésben és a követésben válik bizonyossá.”¹²⁵⁸

Az igazi megértés csak a Mennyei Tanító közösségében, a tanulás és tanítás (*doctrina*) keretén belül valósulhat meg. Ahogy azt az 1János 2,3 magyarázatában Kálvin is kifejti, a valódi megértés és ismeret egyet jelent az istenfélelemmel, mely egyedül az evangélium tanításának élő tükrében formálódhat ki:

„...ugyanaz a Lélek, aki megvilágítja elménket, a szívünkbe is ehhez az ismerethez formált érzést lehel. Vagyis Isten ismerete azt hozza magával, hogy féljük és szeretjük őt. Mert az urat és az Atyát, úgy, ahogy önmagát megmutatja, nem ismerhetjük meg anélkül, hogy ne szánnánk oda viszont magunkat, hogy kötelességtudó gyerme-

¹²⁵⁸ Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text?*, 381 (saját fordítás).

kei és engedelmes szolgálói legyünk. Egyszóval az evangélium tanítása élő tükör, és akik abban Isten képét szemlélik, átformálódnak arra a képre...”¹²⁵⁹

Ha meg szeretnénk ragadni Kálvin *doctrinaközpontú* hermeneutikájának lényegét, akkor a *doctrina* fogalmának jelentése mellett meg kell ismernünk annak hatását és eredményét is: a Biblia olvasója ugyanis egyedül az alázat és engedelmesség hozzáállásában juthat el az igazi megértésre. A Genfi egyház kátéjában Kálvin egyszerűen és érthetően foglalja össze ennek a szemléletnek a lényegét:

„Kérdés: Hogyan kell a Szentírást használnod, hogy hasznod legyen abból?

Válasz: Ha szívünk teljes meggyőződésével öleljük magunkhoz éppen úgy, mint az égből származott biztos igazságot; ha magunkat vele szemben tanulékonyak mutatjuk; ha akaratunkat és elménket az iránta való engedelmességnek vetjük alá; ha szeretjük azt lélekből; ha miután egyszer szívünkbe bevésődött, ott szilárd gyökerei vannak és gyümölcsöt hoz az életben; ha végtére annak szabályára formáltatunk: akkor, amint rendeltetése is, üdvösségünkre fog szolgálni.”¹²⁶⁰

Kálvin hermeneutikája egy átfogó szemléletmód a Biblia olvasásához, melynek jellemzője az isteni Szerző szándékának komolyan vétele, az Isten előtti alázat és a reménység. Aki Kálvinnal együtt a Szentírás iskolájának tanulóává vált, annak ez a ma is friss szemlélet nemcsak a hétköznapi kegyességében szolgálhat segítségül, hanem akár a teológiai tudomány művelésében is.

1259 Kálvin: *A katolikus levelek magyarázata*, 149 (1Jn 2,3).

1260 Kálvin: *A genfi egyház kátéja*, 61.

6. In the School of the Holy Spirit (Summary)

The hermeneutical role of the term ‘doctrina’ in Calvin’s interpretation

There are many articles available in Hungarian on John Calvin’s hermeneutics. However, only a few of them are able to discuss its epistemological principles, the background concepts, or its main features in a great detail. There is a monograph by Alexandre Ganoczy and Stefan Scheld that was translated to Hungarian, which is of a great worth when one would like to understand Calvin’s hermeneutics in the light of Humanism and the Reformation movement, especially from a Roman Catholic perspective. There is more to be said on this topic, according to newer investigations, though.

The dissertation presented in this summary does not intend to be a comprehensive presentation of Calvin’s hermeneutics but it is an attempt to explore the great Reformer’s presuppositions and interpretative principles from the aspect of ‘doctrina,’ which is a central term in Calvin’s thinking. Furthermore, the goal of this research is to give an insight into the recent discoveries about the Reformer’s hermeneutics for Hungarian readers, to represent a Reformed viewpoint on this topic, and to give an evidence for the plausibility of the approach of ‘doctrina’ by giving a convincing selection of the Reformer’s writings (his commentaries in the first place), too. As a result of this, it turns out that the term ‘doctrina’ does not have a strict meaning for Calvin but it is a dynamic concept that can be described as an act of teaching as well as the object of teaching, moreover as the theory and the practice of Biblical thinking and Christian life.

After giving an overview of the history of research on Calvin’s hermeneutics, a careful definition is given for the term ‘doctrina,’ which makes it possible to analyze the different hermeneutical principles of Calvin from an integrative viewpoint. The firstmost hermeneutical principle is the inner testimony of the Holy Spirit, which – as the chief epistemological prerequisite – enables the believer to understand the heavenly teaching. Besides the main principle, there are further principles that describe the nature of the text. It turns out that the term ‘doctrina’ gives a profound explanation to these principles: it

reflects the simplicity and the clearness of the Bible, it shows the importance of divine accommodation, it reveals the true content of literal and natural meaning, and it also makes clear that the scope of the Bible is Christ Himself. Some of the principles applies to the whole Scripture: the term ‘doctrina’ supports the concept of covenant theology, typological interpretation (typological viewpoint), the concept of Scripture interpreting itself, the principle of ‘regula fidei,’ and the edification of the Church, which is also an attribute of the Biblical text by nature.

Finally, the main conclusions of the dissertation can be summarized in five theses:

1. According to Calvin, the heavenly doctrine (‘doctrina coelestis’) can be truly known.
2. For Calvin, the reading that keeps ‘doctrina’ in mind supposes substantially a humble attitude.
3. One can grasp ‘doctrina’ in a hermeneutical circle that assumes a movement between the Scripture and the teaching based on Scripture, according to Calvin.
4. For Calvin, the meaning of ‘doctrina’ is displayed in the biblical-typological pattern of promise and fulfilment.
5. The term ‘doctrina’ contributes to an approach that views Calvin’s hermeneutical principles as an interconnected system or as an organic whole.

7. Irodalomjegyzék

7.1. Elsődleges irodalmak

- Bucsay Mihály – Csepregi Zoltán (szerk.): *Confessio catholica von Eger und Debrecen*, 1562, in: Andreas Mühling – Peter Opitz (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften, Band II/2: 1562–1569*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 1–165 (Nr. 58).
- Cunitz, Édouard – Baum, Jean Guillaume et al. (eds.): *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia (Corpus Reformatorum XXIX–LXXXVII)*, Brunsvigae, C.A. Schwetschke, 1863–1900.
- Euszebiosz egyháztörténete, ford. Baán István, in: Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 4., Budapest, Szent István Társulat, 1983.
- Fairweather, A. M. (ed., trans.): *Nature and Grace: Selections From the Summa Theologica of Thomas Aquinas*, , Philadelphia, Westminster Press, 1954.
- Irenaeus: *Proof of the Apostolic Preaching*, trans. Joseph P. Smith, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1952.
- Kálvin János: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata, I–II. kötet*, ford. Bellus Ibolya – Vladár Gábor – Nagy Sándor Béla – Bogárdi Szabó István – Szabó András, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- Kálvin János: *A genfi egyház kátéja*, ford. Czeglédi Sándor, Budapest, Kálvini Kiadó, 1998.
- Kálvin János: *A katolikus levelek magyarázata*, ford. Szabó András – Papp György, Budapest, Kálvini Kiadó, 2013.
- Kálvin János: *Az első korinthusi levél magyarázata*, ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.
- Kálvin János: *A második korinthusi levél magyarázata*, ford. Szabó András – Bogárdi Szabó István, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.

- Kálvin János: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, ford. Szabó András – Fehér Bence – Bogárdi Szabó István, Budapest, Kálvin Kiadó, 2012.
- Kálvin János: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, ford. Rábold Gusztáv – Nagy Barna, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- Kálvin János: *A tridenti zsinat határozatainak cáfolata*, ford. Rábold Gusztáv, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1909.
- Kálvin János: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, ford. Szabó András, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, I–II. kötet, ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- Kálvin János: *János evangéliuma magyarázata*, I–II. kötet, ford. Vekerdi József, Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
- Kálvin János magyarázata az Apostolok cselekedeteihez I–II.*, ford. Szabó András, Odorheiu–Székelyudvarhely, Könyvnyomda, 1943
- Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*, I–IV. kötet, ford. Rábold Gusztáv, Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet, 1939–1942.
- Kálvin János magyarázata Pál apostolnak Timótheushoz írt leveleihez*, ford. Szabó András, Odorheiu–Székelyudvarhely, Könyvnyomda, 1939.
- Kiss Áron (szerk., ford.): *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Budapest, Magyarországi Protestánszegylet, 1881.
- Luther, Martin: *Auslegung des fünften Buchs Moses, Deuteronomiun genannt*, in: Johann Georg Walch (ed.): *D. Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften*, vol. 3, Halle im Magdeburgischen, Johann Justinus Gebauer, 1740.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris, D'Amboise, 1857–1866.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, Paris, D'Amboise, 1841–1855.
- Szent Ágoston: *A hét bűnbánati zsoltár magyarázata*, ford. Diós István, Budapest, Jel Kiadó, 2016.

Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, ford. Városi István – Böröczki Tamás, Budapest, Kairosz Kiadó, 2001.

Szent Ágoston: *Zsoltármagyarázatok, II. kötet*, ford. Diós István, Budapest, Jel Kiadó, 2017.

Tertullianus: *Adversus Praxean*, ed. Emil Kroymann, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

Tertullianus: *De Praescriptione haereticorum*, ed. Pierre de Labriolle, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1907.

7.2. Másodlagos irodalmak

Ahn, Myung Jun: The Ideal of Brevitas et Facilitas: The Theological Hermeneutics of John Calvin, *Skrif en Kerk* 20, 1999/2, 270–281.

D'Ambrosio, Marcellino: *When the Church Was Young: Voices of the Early Fathers*, Cincinnati, Ohio, Servant Books, 2014.

d'Assonville, Victor E.: Calvin as an exegete of Scripture: a few remarks with reference to Calvin research in general, *In die Skriflig* 44, 2010/supp. 3, 129–143.

d'Assonville, Victor E.: *Der Begriff "doctrina" bei Johannes Calvin: Eine theologische Analyse*, Rostock, Rostocker Theologische Studien, 2000 (doktori disszertáció).

d'Assonville, Victor E.: The ministry of the Word – the concept of doctrina as used by Calvin in his first Institutes (1536), *Koers* 66, 2001/1–2, 71–86.

Awad, Najeeb George: The influence of John Chrysostom's hermeneutics on John Calvin's exegetical approach to Paul's Epistle to the Romans, *Scottish Journal of Theology* 63, 2010/4, 414–436.

Backus, Irena: Calvin and the Church Fathers, in: Herman J. Selderhuis: *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 2009, 125–137.

Balserak, Jon: Accommodatio Dei, in: Herman J. Selderhuis: *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 2009, 372–378.

Balserak, Jon: *Divinity Compromised: A Study of Divine Accommodation in the Thought of John Calvin*, Dordrecht, Springer, 2006.

Baars, Arie: The Trinity, in: Herman J. Selderhuis: *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 2009, 245–257.

Barth, Karl: *Church Dogmatics*, vol. I, § 1–7, ed. G. W. Bromiley – T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley – G. T. Thomson – Harold Knight, London, T&T Clark, 2009.

- Barth, Karl: *Church Dogmatics*, vol. I, § 19–21, ed. G. W. Bromiley – T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley – G. T. Thomson – Harold Knight, London, T&T Clark, 2009.
- Barth, Karl: *Nein! – Antwort an Emil Brunner*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1934.
- Bartholomew, Craig C.: *Introducing Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Baker Publishing, 2015.
- Battles, Ford Lewis: God Was Accommodating Himself to Human Capacity, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 13–32.
- Bavinck, Herman: *Reformed Dogmatics: Prolegomena*, Vol. 1, szerk. John Bolt, ford. John Vriend, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2011.
- Baxter, Anthony G.: *John Calvin's Use and Hermeneutics of the Old Testament*, Sheffield, University of Sheffield, 1987 (doktori disszertáció).
- Békési Andor: Kálvin hermeneutikája, *Theologiai Szemle, Új Folyam*/28, 1985/1, 21–26.
- Békési Andor: Kálvin mint írásmagyarázó, *Theologiai Szemle, Új folyam*/2, 1959/7–8, 273–279.
- Békési Sándor: A poézis helye Kálvin teológiájában, in: Békési Sándor (szerk.): *Pius efficit ardor. A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 29–67.
- Berkhof, Louis: *Principles of Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Baker Book House, 1950.
- Blacketer, Raymond A.: Commentaries and Prefaces, in: H. J. Selderhuis (ed.): *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009, 181–192.
- Blacketer, Raymond A.: *The School of God: Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deuteronomy*, Dordrecht, Springer, 2006.
- de Boer, Eric A.: Harmonia Legis: Conception and Concept of John Calvin's Expository Project on Exodus-Deuteronomy, *Church History and religious Culture* 87, 2007/2, 173–201.
- de Boer, Erik A.: Hermeneutische Schlüssel zur alttestamentlichen Prophetie in Calvins Hesekielpredigten, in: Wilhelm H. Neuser (ed.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1994, 199–208.

- Bogárdi Szabó István: A khalkedóni dogma alkalmazása Kálvinnál, in: Kendeffy Gábor - F. Romhányi Beatrix (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2009, 82–91.
- Bohatec, Josef: *Budé Und Calvin Studien Zur Gedankenwelt des Französischen Frühhumanismus*, Graz, Hermann Böhlau Nachfolger, 1950.
- Bolyki János: Kálvin, az egzegéta, *Református Egyház* 38, 1986/9, 193–194.
- Brashler, James: From Erasmus to Calvin: Exploring the Roots of Reformed Hermeneutics, *Interpretation* 63, 2009/2, 154–166.
- Bruce, Frederick F.: *The Canon of Scripture*, Downer's Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1988.
- Brunner, Emil: *Natur und Gnade – Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934.
- Brunner, Emil: *Wahrheit als Begegnung*, Zürich–Stuttgart, Zwingli Verlag, 1963.
- Büsser, Fritz: Bullinger as Calvin's model in biblical exposition: an examination of Calvin's preface to the Epistle to the Romans, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 434–465.
- Chin, Clive S.: Calvin, Mystical Union, and Spirituality, *Torch Trinity Journal* 6, 2003/1, 183–209.
- Compier, Don H.: The independent pupil: Calvin's transformation of Erasmus' theological hermeneutics, *Westminster Theological Journal* 54, 1992/2, 217–233.
- Cunnington, Ralph: Did Turretin Depart from Calvin's View on the Concept of Error in the Scriptures?, *Foundations: An International Journal of Evangelical Theology* 61, 2011/2, 41–58.
- Cross, Richard: *Duns Scotus*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Czentnár Simon: A *doctrina* fogalmának jelentősége Kálvin hermeneutikájában, *Collegium Doctorum* 15, 2019/2, 243–255.
- Czentnár Simon: Episztemológiai megfontolások Kálvin hermeneutikájában, in: Czentnár Simon – Nagy József – Nagy Levente (szerk.): *Beszélgétek el dicsőségét. Conferentia Rerum Divinarum* 6., KRE – L'Harmattan Kiadó, 2019, 73–85.
- Czentnár Simon: Hasonlóságok és különbségek Ágoston és Kálvin János hermeneutikájában, in: Papp György – Tóth Judit (szerk.): *Studia Patrum VIII*, Sárospatak, SRTA–MPT, 2019, 64–84.

- Czentnár Simon: Irányzatok a kálvini hermeneutika kutatásában, *KRE-Dit II*, 2019/1, <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/czentnar-simon-iranyzatok-a-kalvini-hermeneutika-kutatasaban/>
- Czentnár Simon: Kálvin hermeneutikája – két megközelítésben, *Theologiai Szemle, Új Folyam LX*, 2017/4, 276–283.
- Doumergue, E.: *Kálvin jelleme*, ford. Révész Imre, Budapest, Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség, 1922.
- Edwards, Felicity: *The Relation Between Biblical Hermeneutics and the Formulation of Dogmatic Theology: an Investigation in the Methodology of John Calvin*, Oxford, Oxford University, 1968 (doktori disszertáció).
- Erdős József: Kálvin mint exegeta, in: Szóts Farkas (szerk.): Emlékezés Kálvinról. A reformátor születésének 400-ik évfordulója alkalmára, Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1909, 83–111.
- Fabiny Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai – A figurális-tipológiai olvasás*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2016.
- Farrar, Frederic W.: *History of Interpretation: Bampton Lectures*, London, Macmillan and Co., 1885.
- Ferencz Árpád: Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez, *Református Szemle 102*, 2009/6, 685–703.
- Floor, L.: The Hermeneutics of Calvin, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 163–173.
- Floor, L.: Calviyn se hermeneutiek in vergelyking met Ebeling en Fuchs, *Neotestamentica 4*, 1970/1, 94–107, 106–107.
- Frei, Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, London, Yale University Press, 1974.
- Fuhrmann, Paul Traugott: Calvin, the Expositor of Scripture, *Interpretation 6*, 1952, 188–209.
- Fuller, Daniel P.: Biblical Theology and the Analogy of Faith, *International Journal of Frontier Missions 14*, 1997/2, 65–74.

- Gaál Botond: Brunner újraértékelése: Alister E. McGrath – Könyvismertető, in: Lukácsiné Kádár Éva (szerk.): *Isten igent mond ránk. Barth és Brunner megbékélő találkozása*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 65–84.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Osiris, 2003.
- Ganoczy, Alexander – Müller, Klaus: *Calvins Handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.
- Ganoczy, Alexandre – Scheld, Stefan: *Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983.
- Ganoczy, Alexandre: *The Young Calvin*, trans. D. Foxgrover – W. Provo, T&T Clark, Edinburgh, 1988.
- Gánóczy Sándor: *A történeti-kritikai exegézis struktúraalkotó szerepe a rendszeres teológiában*, Mérleg Online, <http://www.merleg-digest.eu/a-torteneti-kritikai-exegezis-strukturaalkoto-szerepe-a-rendszeres-teologiaban/> (letöltés dátuma: 2020. június 13.)
- Gánóczy Sándor: Gondolatok Kálvin hermeneutikájához, *Confessio*, 1994/4, 45–51.
- Gánóczy Sándor: Kálvin hermeneutikája, in: Gánóczy Sándor: *Valósághermeneutika és bibliaértelmezés*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999, 76–77.
- Gánóczy Sándor – Stefan Scheld: Kálvin hermeneutikája: Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak, Budapest, Kálvin kiadó, 1997.
- Ganoczy, Alexander: *The Young Calvin*, trans. David Foxgrover – Wade Provo, Edinburgh, T&T Clark, 1988.
- Ganoczy, Alexander – Müller, Klaus: *Calvins Handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.
- Gamble, Richard C.: Brevitas et Facilitas: toward an understanding of Calvin's hermeneutic, *Westminster Theological Journal* 47, 1985/1, 1–17.
- Gamble, Richard C.: Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?, in: Richard C. Gamble (ed.): *The Organizational Structure of Calvin's Theology*, New York, London, Garland Publishing, 1992, 44–60.
- Gamble, Richard C.: Current Trends in Calvin Research, 1982–90, in: Neuser, Wilhelm H. (ed.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994, 91–112.

- Geréb Zsolt: Kálvin kommentárja az első Thesszalonikai levélhez, *Református Szemle* 102, 2009/5, 539–546.
- von Geusau, L. G. M. Alting: *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin*, Bilthoven, Uitgeverij H. Nelissen, 1963.
- de Greef, Wulfert: Calvin as commentator on the Psalms, trans. Raymond E. Blacketer, in: Donald K. McKim (ed.) *Calvin and the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 85–106.
- Haas, Guenther: The Trinitarian Shape of Calvin's Theology and Exegesis of Scripture, in: Michael Parsons (ed.): *Aspects of Reforming: Theology and Practice in Sixteenth Century Europe*, Milton Keynes, Paternoster, 2013, 217–241.
- Han, S. J.: An investigation into Calvin's use of Augustine, *Acta Theologica* 28, 2008/supp. 10, 70–83.
- Harnack, Adolf von: *History of Dogma*, vol. 2, trans. Neil Buchanan, London, Williams & Norgate, 1896.
- Heim, S. Mark: The Powers of God: Calvin and Late Medieval Thought, *Andover Newton Quarterly* 19, 1979/2, 156–166.
- Helm, Paul: *Calvin at the Centre*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Hodossy-Takács Előd: Az izraeli előtörténet néhány elbeszélése Kálvin magyarázatában, *Mediárium* 3, 2009/3–4, 17–33.
- Holder, R. Ward: Calvin as commentator on the Pauline epistles, in: Donald K. McKim (szerk.): *Calvin and the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 224–256.
- Holder, R. Ward: Calvin's Hermeneutic and Tradition: An Augustinian Reception of Romans 7, in: Kathy Ehrensperger – R. Ward Holder (szerk.): *Reformation Readings of Romans*, New York, T&T Clark, 2008, 98–119.
- Holder, R. Ward: *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries*, Leiden, Brill, 2006.
- Holder, R. Ward: Tradition and Renewal, in: H. J. Selderhuis (ed.): *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009, 384–395.
- Horton, Michael: *Calvin on the Christian Life: Glorifying and Enjoying God Forever*, Wheaton, Illinois, Crossway Publishing, 2014.
- Huijgen, Arnold: *Divine Accommodation in John Calvin's Theology: Analysis and Assessment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011,

- Ittész Gábor: *Christum treyben: Luther bibliaértelmezése a Szentírás könyveihez írt előszói alapján*, Budapest, Luther Kiadó, 2009.
- Johnson, Wayne: The "analogy of faith" and exegetical methodology: a preliminary discussion on relationships, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, 1988/1, 69–80.
- Kállay Kálmán: Kálvin mint zsoltármagyarázó, in: Varga Zsigmond (szerk.): *Kálvin és a kálvinizmus*, Debrecen, Debrecen szabad királyi város és a Tiszántúli Református Egyházkerület könyvnyomda-vállalata, 1936, 1936, 33–64.
- Karasszon István: *Keresztyén hit és hermeneutika*, Kecskemét, k.n., 1995.
- Karasszon István: Mikeás könyvét olvasni Kálvinnal, *Református Egyház* 61, 2009/3, 60–63.
- Karasszon István: Módszertani problémák a Kálvin-kutatásban, in: Márkus Mihály, Karasszon István (szerk.): *Honnan – Hová? Kálvin-konferencia, Balatonfüred 1995. április 4-6.*, Budapest, Kálvin János szövetség Kálvin-kutató Tagozata és a Károli Gáspár Református Egyetem, 1996, 75–84.
- Kelly, J. N. D.: *Early Christian Creeds*, London, Continuum, 1960.
- Klein, William W. – Blomberg, Craig L. – Hubbard, Robert L. Jr.: *Introduction to Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Zondervan, 2017.
- Kókai Nagy Viktor: Kálvin hermeneutikája ekkléziológiája tükrében, *Studia Theologica Debrecinensis* 3, 2010/1, 81–90.
- Kraus, H. J.: Calvin's Exegetical Principles, trans. Keith Crim, *Interpretation* 31, 1999/1, 8–18.
- Kreijkes-van Esch, Jeannette: Sola Scriptura and Calvin's Appeal to Chrysostom's Exegesis, in: Hans Burger, Arnold Huijgen, Eric Peels (ed.): *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Leiden, Boston, Brill, 260–275.
- Krohn, James B.: The Triune God who speaks: Calvin's theological hermeneutics, *Koers* 66, 2001/1–2, 53–70.
- Kustár Zoltán: Kálvin János hermeneutikája és hatása a modern természettudományok fejlődésére, *Mediárium* 3, 2009/3–4, 5–15.
- Lane, Anthony S.: *John Calvin: Student of the Church Fathers*, Edinburgh, T&T Clark, 1999.

- Lee, Hoon J.: Accommodation – Orthodox, Socinian and Contemporary, *Westminster Theological Journal* 75, 2013/2, 335–348.
- Lewalski, Barbara K.: *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Lillback, Peter A.: *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*, Baker Academic, 2001.
- de Long, Irwin Hoch: Calvin as an Interpreter of the Bible, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 127–144.
- Makkai Sándor: *Öntudatos kálvinizmus*, Kolozsvár, Az Út, 1926.
- McDonnell, Kilian, O.S.B.: *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, Princeton, Princeton University Press, 1967.
- McGrath, Alister E.: *Kálvin, A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris, 1996.
- McGrath, Alister E.: *Reformation Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.
- McGrath, Alister E.: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Wiley-Blackwell Publishing, 2004.
- McNeill, John T.: The Significance of the Word of God for Calvin, *Church History* 28, 1959/2, 131–146.
- Mickelsen, John K.: The Relationship between the Commentaries of John Calvin and His Institutes of the Christian Religion, and the Bearing of that Relationship on the Study of Calvin's Doctrine of Scripture, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 365–378.
- Millet, Olivier: *Calvin et la dynamique de la parole: étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.
- Muller, Richard A.: *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Grand Rapids, Baker Publishing, 1985.
- Muller, Richard A.: *Post-Reformation Reformed Dogmatics, The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, vol. 1, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- Muller, Richard A.: Scholasticism in Calvin: A Question of Relation and Disjunction, in: Wilhelm H. Neuser (ed.): *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion*, Kirksville, Missouri, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, 247–265.

- Muller, Richard A.: The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Prophecies of the Kingdom, in: David C. Steinmetz (ed.): *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1990, 68–82.
- Muller, Richard A.: *The Unaccommodated Calvin*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Németh Áron: A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál, in: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok, Ünnepi kötet dr. Gaál Botond 65. születésnapjára*, Debrecen, 2011, 111–130.
- Németh Tamás: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2019.
- Neuser, Wilhelm H.: Calvins Verständnis der Heiligen Schrift, in: Wilhelm H. Neuser (ed.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990, 41–71.
- Neuser, Wilhelm H.: A nemzetközi Kálvin-kutatás jövőbeni feladatai, Karasszon István (ford.), in: Márkus Mihály, Karasszon István (szerk.): *Honnan – Hová? Kálvin-konferencia, Balatonfüred 1995. április 4-6.*, Budapest, Kálvin János szövetség Kálvin-kutató Tagozata és a Károli Gáspár Református Egyetem, 1996, 65–74.
- Neuser, Wilhelm H.: Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin, in: Wilhelm H. Neuser (ed.): *Calvinus Theologus. Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1976, 17–37.
- Nicole, Roger: John Calvin and Inerrancy, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 273–442.
- Oberman, Heiko A.: Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation, in: Wilhelm H. Neuser (ed.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990, 113–154.
- Opitz, Peter: *Calvin im Kontext der schweizer Reformation: Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung*, Zürich, Theologischer Verlag, 2003.
- Opitz, Peter: *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1994.
- Opitz, Peter: Scripture, in: Herman J. Selderhuis: *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 2009, 235–244, 235–236.
- Opitz, Peter: The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: Magne Sæbø et al. (szerk.): *Hebrew Bible/Old Testament:*

- The History of Its Interpretation, Volume 2: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 407-451.
- Osborne, Grant R.: Matthew, in: Clinton E. Arnold (ed.): *Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2010, 503–505.
- Osborne, Grant R.: *A hermeneutika spirálisa*, Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2001.
- Osterhaven, M. Eugene: *Az egyház hite: Történelmi fejlődés református szempontból*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia*, 1. kötet, Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- Papp György: *Kálvin és Khrüszosztomosz „párbeszéde” a szabad akaratról az Institutióban*, Sáropatak, Hernád Kiadó, 2017.
- Parker, T. H. L.: *Calvin's New Testament Commentaries*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1993.
- Parker, T. H. L.: *Calvin's Old Testament Commentaries*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1986.
- Parker, T. H. L.: Calvin the Biblical Expositor, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 65–73.
- Parker, T. H. L.: *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, Edinburgh, T&T Clark, 1986.
- Parker, T. H. L.: *John Calvin: A Biography*, London, J. M. Dent & Sons LTD, 1975.
- Partee, Charles: Calvin's central dogma again, *Sixteenth Century Journal* 18, 1987/2, 191–199.
- Peres Imre: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai, in: Fazakas S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2009, 47–78.
- Peres Imre: Kálvin János újszövetségi kommentárjai, in: Kendeffy G. – F. Romhányi B. (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2009, 56–69;
- Pitkin, Barbara: Calvin's Mosaic Harmony, *The Sixteenth Century Journal* 41, 2010/2, 441–466.
- Pitkin, Barbara: Calvin, Theology, and History, *Seminary Ridge Review* 12, 2010/2, 1–16.

- Pitkin, Barbara: John Calvin and the Interpretation of the Bible, in: Watson, Duane F. – Hauser, Alan J. (ed.): *A History of Biblical Interpretation, Vol. 2: The Medieval Through the Reformation Periods*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009, 341–371.
- Pitkin, Barbara: *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Pollmann, Karla: Hermeneutical presuppositions, in: Allan D. Fitzgerald – John C. Cavadini (ed.): *Augustine through the ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, W. B. Eermans, 2005, 426–429.
- Pongrácz József: Kálvin kommentárja az Efézus levélről, in: Varga Zsigmond (szerk.): *Kálvin és a kálvinizmus*, Debrecen, Debrecen szabad királyi város és a Tiszántúli Református Egyházkerület könyvnyomda-vállalata, 1936, 99–117.
- Potgieter, F. J. M.: A Brief Characteristic of Calvin's Theology, in: B. J. van der Walt (ed.): *Calvinus reformator: His Contribution to Theology, Church and Society*, Potchefstroom, Transvaal, Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1982, 33–47.
- Prust, Richard C.: Was Calvin a Biblical Literalist?, in: Richard C. Gamble (ed.): *Calvin and Hermeneutics*, New York, Garland Publishing, 1992, 380–396.
- Puckett, David L.: *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995.
- Reid, W. Stanford: Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin, *Westminster Theological Journal* 41, 1978/1, 127–145.
- Reuss András: A református és evangélikus teológia különbségei. Rendszeres teológiai alapvetés, *THÉMA* 6, 2005/1–2, 13–20.
- Reuss András: A Szentírás közepe, *Lelkipásztor* 67, 1992/12, 398–401.
- Reuter, Karl: *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1963.
- Ricoeur, Paul: *Bibliai hermeneutika*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.
- Ritschl, Dietrich – Sattler, Dorothea: Systematic Theology, in: Erwin Fahlbusch – Jan Milič Lochman, et al. (ed.): *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 5, Grand Rapids, Michigan–Leiden, Eerdmans–Brill, 2008, 286–297.
- Rogers, Jack B. – McKim, Donald K.: *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1999.

- Rossouw, H. W.: Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture, in: B. J. van der Walt (ed.): *Calvinus Reformer: His Contribution to Theology, Church and Society*, Potchefstroom, Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1982, 149–180.
- Sebestyén Jenő: *Református Dogmatika*, I–V. rész, Budapest–Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994.
- Silva, Moisés: The Case for Calvinistic Hermeneutics, in: Walter C. Kaiser, Moisés Silva: *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1994, 251–269.
- Sparks, Kenton L.: *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship*, Grand Rapids, Baker, 2008, 235.
- Spijker, W. van't: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- Starling, David: The Analogy of Faith in the Theology of Luther and Calvin, *Reformed Theological Review* 72, 2013/1, 5–19.
- Steinmetz, David C.: Calvin among the Thomists, in: Mark S. Burrows – Paul Rorem: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1991, 198–214.
- Steinmetz, David C.: Calvin and the Patristic Exegesis of Paul, in: David C. Steinmetz (ed.): *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1990, 100–118, 117.
- Steinmetz, David C.: *Calvin in Context*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Steinmetz, David C.: John Calvin as an interpreter of the Bible, in: McKim, D. K. (szerk.): *Calvin and the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 282–291.
- Steinmetz, David C.: Luther és Kálvin a Jabbók partján, in: *Protestáns Szemle* 59, 1997/1, 11–23.
- Stroup, George W.: Narrative in Calvin's Hermeneutic, in: Timothy George (ed.): *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1990, 158–171.
- Szűcs Ferenc: Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája, különös tekintettel Kálvin írásmagyarázatának szempontjaira, *Confessio* 33, 2009/2, 5–13.

- Szűcs Ferenc: Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációtan és az ekkleziológia tükrében, in: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 79–103.
- Szűcs Ferenc: Hitvallásismeret, Budapest, KRE-HTK, 2007.
- Szűcs Ferenc: Kálvin hermeneutikája, in: Tóth Károly – Szűcs Ferenc (szerk.): *Szószer és katedra: Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére*, Budapest, Református Teológiai Akadémia, 1987, 97–103.
- Tamburello, Dennis E.: *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.
- Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- Thiselton, Anthony C.: *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
- Thompson, John L.: Calvin as biblical interpreter, in: Donald K. McKim (ed.): *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 58–73.
- Tinker, Michael: John Calvin's Concept of Divine Accommodation: A Hermeneutical Corrective, *Churchman* 118, 2004/4, 325–358.
- Tőkés István: *A bibliai hermeneutika története*, Kolozsvár, A Kolozsvári Református Egyházkerület Kiadása, 1985.
- Török István: Az Ószövetség értékelése Kálvin *Institutiójában*, in: Varga Zsigmond (szerk.): *Kálvin és a kálvinizmus*, Debrecen, *Debrecen szabad királyi város és a Tiszántúli Református Egyházkerület* könyvnyomda-vállalata, 1936, 121–139.
- Torrance, Thomas F.: *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988.
- Vanhoozer, Kevin J.: *Is There a Meaning in This Text?*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1998.
- Vitéz Ferenc: Az írásmagyarázó Kálvin, *Református Egyház* 42, 1990/10, 222.
- Vladár Gábor: A Szentírás tanítványa – Kálvin mint újszövetségi exegéta, in: Békési Sándor (szerk.): *Kálvin-Konferencia, A Protestáns Téka külökiadványa*, Budapest, KRE-HTK, 2010, 13–20.
- Vladár Gábor: Az exegéta Kálvin, *Collegium Doctorum* 5, 2009/1, 80–86.

- Walchenbach, John R.: *John Calvin as Biblical Commentator: An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2010.
- Webster, John: *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Wendel, François: *Calvin, The Origins and Development of His Religious Thought*, New York, Harper & Row Publishers, 1963.
- Wright, David F.: Calvin's Pentateuchal Criticism: Equity, Hardness of Heart, and Divine Accommodation in the Mosaic Harmony Commentary, *Calvin Theological Journal* 21, 1986/1, 463–485.
- Zachman, Randall C.: *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2006.
- Zahn, Theodor: Regula Fidei, in: Samuel Macauley Jackson (ed.): *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 9, Grand Rapids, Baker Book House, 1953, 445–446.